

La civilización del amor

Reflexiones para una sociedad en crisis

Agustín Basave Fernández del Valle



LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

Reflexiones para una sociedad en crisis



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

ÍNDICE

Palabras preliminares

I. El diálogo filosófico intercultural en un mundo globalizado

1. El diálogo y la dimensión comunicativa del hombre
2. Vinculación por el amor
3. Diálogo intercultural
4. Interculturalidad en el mundo global
5. Diálogo-oposición y diálogo-colaboración

II. Significación y sentido del amor y de la amistad

1. De la soledad al amor
2. Diálogo amoroso
3. Esencia del amor
4. Amor y vida
5. Amor-pedigüeño y amor-donación
6. *Ordo Amoris*
7. Amor y libertad
8. Fenomenología de la amistad
9. Esencia de la amistad
10. Amor esponsalicio
11. Crisis y *lisis* del amor esponsalicio y de la amistad

III. Significación y sentido de la paz activa

1. Preámbulo
2. Factores de la paz internacional
3. Los fundamentos últimos de la paz
4. Óptica y ética de la paz
5. Crisis de la política de poder

IV. Solidarismo de inspiración cristiana

1. La crisis contemporánea y la estructura social
2. El principio de solidaridad
3. El principio del bien público temporal
4. El principio de subsidiariedad

V. Estructura y sentido de la civilización del amor

1. Hacia una nueva cultura de raíz cristiana
2. Ciencia, técnica y sabiduría
3. Verdad y tolerancia en la civilización del amor
4. Doctrinas sociopolíticas y económicas de nuestro tiempo: Liberalismo y

- neoliberalismo, transpersonalismos y doctrina social cristiana
5. Significación y sentido de la familia
 6. Iglesia y Estado
 7. Esencia y fundamentos de la civilización del amor
 8. Educación para el amor
 9. Estructura, funcionamiento y ámbito de la civilización del amor
 10. La civilización del amor fundada en Michoacán

VI. *La civilización del amor en un mundo globalizado*

1. Humanismo planetario a escala global
2. La globalifobia y la globalifilia
3. Una tercera vía: el humanismo ecuménico planetario
4. Nuevos amos y nuevos dioses
5. Poder hegemónico y terrorismo
6. Globalización de la cultura: bondades y peligros
7. Bases y proyecciones de la civilización del amor
8. Un nuevo proyecto para un nuevo modelo
9. La civilización del amor no es una utopía irrealizable
10. Construcción y defensa de la civilización del amor

Índice de autores

PALABRAS PRELIMINARES

En horas de soledad y de meditación, emprendí una tarea que me pareció y me sigue pareciendo inaplazable: descubrir las bases para la edificación de la civilización del amor. Estoy convencido de que los hitos de la historia los construyen y los legan los grandes enamorados. De los mediocres no queda registro alguno en la historia.

Hago votos porque una legión de enamorados logre construir, sobre los escombros que han dejado las guerras, el terrorismo, la injusticia del neoliberalismo y la inconsistencia de la civilización de la nueva era —*New Age*— una civilización digna, fraterna, promocional, que llamemos la *civilización del amor*.

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE

Agosto de 2004

I. EL DIÁLOGO FILOSÓFICO INTERCULTURAL EN UN MUNDO GLOBALIZADO

- 1. El diálogo y la dimensión comunicativa del hombre. 2. Vinculación por el amor. 3. Diálogo intercultural. 4. Interculturalidad en el mundo global. 5. Diálogo-oposición y diálogo-colaboración.*

1. EL DIÁLOGO Y LA DIMENSIÓN COMUNICATIVA DEL HOMBRE

El hombre es un ser constitutivamente dialógico. Y es dialógico porque tiene una dimensión comunicativa. Comunicación es el proceso personal de actos intencionalmente dirigidos por medio de signos a una o varias personas, para que asimilen el concepto o el conjunto de conceptos idóneos para modificar o reforzar comportamientos. Las ideas personales son privativas de cada quien; lo único que cabe es suscitar ideas similares. Mientras que en las transfusiones de sangre se recibe realmente la sangre del otro, en la comunicación de ideas sólo se reciben signos o símbolos convencionales, pero no las ideas vivenciadas por el otro. El símbolo sólo es vehículo de una realidad que se quiere transmitir en el mensaje. Y el mensaje está referido al receptor que tendrá que decodificarlo. Trátase de inducirle a una vivencia personal, si bien similar a la del emisor.

La buena comunicación produce actitudes vitales concordes entre emisores y receptores. En la medida en que no exista similitud entre las ideas del emisor y las ideas del receptor, cabe hablar de “descomunicación”. No es lo mismo una mala comunicación, en la que existe al fin y al cabo una rudimentaria aunque deficiente comunicación, que una descomunicación, en la que se da una ausencia total de comunicación. Cuando las ideas son totalmente disímbolas en la mente del receptor respecto del emisor es que ha habido una falta de comunicación. Y la descomunicación es un fracaso causado por una mala técnica de comunicación. El emisor quería que se le entendiera en determinada forma y se le entendió en una forma totalmente diversa. De ahí la importancia de preguntarse: ¿Cómo me va a interpretar el que me va a interpretar?, ¿cuáles son sus parámetros?, ¿qué se va a suscitar en su proceso cognoscitivo si yo emito tal o cual mensaje? Todos estos interrogantes corresponden a un serio y profundo estudio del receptor o de los receptores.

El hombre es un animal comunicante —con buenos o malos resultados— porque tiene una dimensión comunicativa. La existencia de un lenguaje oral, gráfico y mímico testimonia esa dimensión comunicativa. Nos comunicamos con los otros por imperativos de nuestro desamparo ontológico o insuficiencia radical. Pero, aunque no existiese ese

desamparo ontológico o insuficiencia radical —hipótesis de trabajo—, nuestro afán de plenitud subsistencial, de comunicación con los otros, nos mostraría esa dimensión comunicativa tan íntimamente humana. Razón, volición y emoción —elementos del acto espiritual, sintético y acentuado en alguna de sus vertientes— son elementos entrañados en la comunicación virtual o actual. Porque no existe un animal racional, o animal espiritual, o espíritu encarnado que carezca de función comunicante como fruto de su dimensión comunicativa.

La dimensión comunicativa del hombre es radical apertura a los otros. No se trata, tan sólo, de una apertura pasiva, sino de una vocación comunicante, que en algunas personas puede profesionalizarse. La comunicación humana interpersonal, la comunicación social y la comunicación de masas a través de los medios —la menos humana de las comunicaciones— son tres formas que adopta la dimensión comunicativa del hombre. Puede abordarse la comunicación desde diversas disciplinas científicas, pero sin olvidar que el fenómeno comunicativo proviene de la dimensión comunicativa. La lingüística, la filosofía, la sociología y la psicología acometen, desde diversos objetos formales, el mismo fenómeno de la comunicación. Cabe, también, un estudio interdisciplinario de la comunicación humana que aborda múltiples relaciones y estructuras de comunicación. El fenómeno comunicativo no sólo incluye contenidos intelectuales, sino también contenidos operativos, de actitud, valorativos... En la vida personal, en la vida grupal, en la vida institucional, en la vida social y en la vida internacional, la comunicación ejerce una enorme influencia. Pocos investigadores examinan la comunicación en toda su riqueza metodológica. Podemos hablar de un déficit metodológico. La comunicación humana se da desde la sociedad y en la socialidad, porque el hombre no es una mónada aislada, porque se realiza existiendo individual y comunitariamente. La comunicabilidad es inescindible de la sociabilidad. Pero la comunicabilidad es vida dinámica y relacional de persona a persona y de persona al todo social e internacional. Aunque como individuos estemos vinculados a los demás, es cierto que también somos independientes de ellos. Los símbolos y los mitos —parte del lenguaje— tienden el puente en el vacío entre los próximos que a veces parecen muy lejanos. Se trata de conseguir un nuevo enlace mutuo.

Desde la mismidad del ser humano, la libertad de una persona que se sabe sujeto se comunica en situación y en circunstancia, sin sentir ningún desgarró ni suponer ningún fracaso; se comunica por afán de plenitud subsistencial, por apremios de su ser dialógico que anhela no una simple apropiación esencial de los objetos sino una destinación existencial de los conocimientos y de los efectos. Aunque transida de temporalidad, la comunicación existencial busca otra existencia en diálogo. En esta búsqueda aparentemente hay una fuga de la mismidad íntima, una anulación de la intimidad recóndita, pero en el fondo es todo lo contrario, se trata de una afirmación rotunda de la mismidad personal que sólo surge frente al otro y los otros. No es lo mismo dirigirse a un individuo, a un sujeto libre, concreto, que dirigirse a la sociedad, a la colectividad. No estamos inmersos en la conciencia común, sino aclimatados en un mundo social donde encontramos cosas con las que coexistimos y personas con las que convivimos. No hay

comunicación sin mundo. La inteligencia se comunica con la inteligencia en un mundo que no carece de situaciones y de circunstancias. Un mundo espacio-temporal y objetivo que nos permite comunicarnos y relacionarnos. Mundo de cosas, de bienes, de valores, de comportamientos prácticos. Mundo en el que la razón de cada hombre se comunica cognoscitivamente, tratando a los otros como cosas o reconociéndolos como personas. En el primer supuesto se establecen relaciones de dominación. El emisor se esfuerza por convertir al receptor en instrumento. Le anula el interés propio. En la comunicación existencial, que es siempre interpersonal, no se busca una racionalidad universal sino a hombres concretos con mundos concretos. Si somos esencial libertad y radical trascendencia, podemos dirigirnos por comunicaciones sociales o por comunicaciones interpersonales o intersubjetivas. Los *ámbitos-del-yo-tú* se convierten, por la comunicación, en *ámbito-del-nosotros*. El hombre que se va haciendo incesantemente dentro de su estructura vocacional se convierte en *gestor sui*, en un mundo lleno de posibilidades: *el regnum hominis*, donde los hombres se comunican social e interpersonalmente. Porque vivir es comunicarse, porque no se puede vivir sin hacerse, superándose, comunicándose. Si el hombre es *mitsein*, un *ser-con-otro*, está comunicándose desde que tiene uso de razón hasta que muere. La aventura de ser es, a la vez, la aventura de comunicarse con otros, de existir en común por la comunicación. Las formas de preocupación y atención al próximo, en la solicitud, no podrían darse sin la comunicación. *Ser-en-la-habencia*. Y si somos “seres relativamente a otros”, la comunicación está en la base de la relación, del vínculo. El otro es un *alter ego* que puede ser mi compañero, mi amigo o mi enemigo, pero jamás una cosa. Uso las cosas y me comunico con los hombres.

2. VINCULACIÓN POR EL AMOR

El abismo entre un yo y un tú se supera con el amor. El otro me llama solicitado por mi existencia. Esta vinculación por el amor no tiene por qué ser llamada —como lo hace Jaspers— “combate amoroso”. Yo diría que no hay combate amoroso sino colaboración, vinculación, unión amorosa. La trascendencia en la inmanencia —indiscutible en el amor — se da en la comunicación intersubjetiva. Viviendo en la instancia de la subjetividad creadora, tan alejada de la “masa”, surge la transformación valoral por obra del amor en toda la extensa gama de sus clases: Amor pasional de hombre a mujer, amor de amistad, amor paternal, amor maternal, amor fraternal, amor al prójimo. Hay entre estos amores, uno que viene de lo alto hacia nosotros y que nos ha amado primero, porque fuimos escogidos por Él desde la eternidad. Nuestra vida, en este sentido, se presenta como una dádiva de amor que nos compromete a vivir amorosamente. No se trata de obligación sino de compromiso. Compromiso con ese Supremo Amor, que es el absoluto, y en el cual reside la plenitud de toda perfección posible. Cuando el hombre no quiere aceptar ese Absoluto, único capaz de ser el patrón de nuestras limitadas perfecciones, es que sus propios y mezquinos intereses le han cegado para su dimensión teotrópica. Convivencia más impulsiva, instintiva, que reflexiva. El diálogo intersubjetivo entre el yo y el tú se da

ante el tú eterno del cual somos reflejos en nuestro amor. Nuestra relación total como hombres con la totalidad de los demás no se comprende sin el tú trascendente en el mundo. El hombre sólo se libra de su *ego-ísmo*, en el sentido del *yo-ello*, rastreando la sombra del *tú trascendente* en el universo y en la imagen en el propio yo. Tales de Mileto observaba que conocerse el hombre a sí mismo es lo más difícil que existe. Sócrates insistió, una y otra vez, en aquel imperativo digno de estamparse en el pórtico del templo de Delfos: “Conócete a ti mismo”. Pero, ¿cómo conocernos a nosotros mismos en nuestra individualidad si no es examinando nuestra personalidad en su dimensión comunicativa? Porque hombre que no se comunica no es hombre. Y hombre que no ve en los otros el vestigio e imagen del tú trascendente padece miopía intelectual, cuando no ceguera. Porque no cabe pensar un ser fundamentado sin el Ser fundamentante. El hombre no puede ser reducido a un haz de elementos bioquímicos, concebidos tan extrañamente que producen algo más perfecto —el espíritu— que sus mismos componentes. La intercomunicación de persona a persona se da entre espíritus encarnados y es inconcebible dentro de un monismo materialista. La apertura del yo dirigida hacia todas las criaturas se da dentro de un orden cósmico con sus múltiples grados de perfección y fundamentada en la *apertura-religación* del yo al tú trascendente. Cuando la comunicación social, egoísta, hace de *los otros* objetos de uso y explotación, la sociedad se convierte en una lucha del hombre contra el hombre, en un campo de odios, de injusticias y de crímenes. Cuando la comunicación es interpersonal se forja una sociedad auténticamente humana, siempre que el yo rudimentario —que todo lo calibra por el interés— sea sobrepasado. Entonces, y solo entonces, la ley de la recta razón y de la auténtica libertad normarán la convivencia social. Amando, haremos lo que queramos. Amando y comunicándonos, sentiremos la responsabilidad comunitaria.

3. DIÁLOGO INTERCULTURAL

Una vez esclarecido el aspecto dialógico del hombre, réstanos por esclarecer el significado y el sentido del diálogo intercultural. Apenas empieza, desde hace menos de una década, el tratar de constituir una filosofía intercultural. Se trata de una manera de forjar y de practicar la filosofía que brota de un diálogo imprevisible, que surge desde los dialogantes de diversas etnias filosóficas que van historizando sus potencialidades hasta llegar a un punto de afinidades, de convergencias comunes. Todo ello sin pretensiones de dominio ni de colonización por parte de un grupo cultural sobre otra diversa tradición en materia de cultura. Se trata de un proceso continuo, siempre abierto, en el cual se aprende a compartir las experiencias filosóficas de todos los pueblos de la tierra. Con cierto optimismo, Raúl Fornet Betancourt nos habla de “un proceso eminentemente polifónico donde se consigue la sintonía y armonía de las diversas voces por el continuo contraste con el otro y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias”.¹ Esta filosofía intercultural se realiza en actitud hermenéutica, partiendo de la finitud humana —a nivel individual y a nivel cultural—, renunciando a la absolutización de cualquier

cultura para arribar a un intercambio y a un contraste que se convierte en hábitud. Cabe preguntar, si la verdad depende del simple intercambio y la contrastación, ¿cuál es el criterio de certeza? Hasta ahora no han elucidado los partidarios de la filosofía intercultural el problema de la verdad. Estamos de acuerdo en lo beneficiosa que resulta la renuncia a toda postura hermenéutica reduccionista que opera con un único modelo teórico-conceptual paradigmático. Se busca descentrar la reflexión filosófica de todo posible centro prepotente o predominante. Lo que cuenta es la intercomunicación, la interconexión que nos lleva a una supuesta y nueva *figura de una razón interdiscursiva*. Se quiere —y en este punto con razón— que no se sacrifique la cultura propia, que se supere el etnocentrismo, aunque se parta de la propia tradición cultural. Ésta sólo sirve como *tránsito y puente* para la intercomunicación. Abrir un tanto el espacio compartido e interdiscursivo no es garantizar la comprensión cabal de la cuestión de la *identidad* de una filosofía, ni de la identidad cultural de una comunidad humana determinada, sino tan sólo hacer posible esa comprensión. En todo caso, cabe hablar de cierto enriquecimiento continuo posibilitado por la dinámica de una transculturación constante. El transporte de una tradición a otra y de esa otra —u otras— a nuestra tradición es apenas convertirnos en agentes-pacientes de procesos de universalización que no garantizan tampoco la verdad, porque la verdad no depende del número de quienes la profesan. Porque la tontería, la estulticia, también pueden universalizarse.

La filosofía intercultural pretende buscar la universalidad desligada de la figura de la unidad, que resulta fácilmente manipulable por culturas dominantes. ¿Hemos llegado alguna vez a la verdadera universalidad? ¿Puede la filosofía intercultural llegar a la verdadera universalidad? ¿Y esa supuesta universalidad nos haría abrazarnos a la verdad o coleccionar el máximo número de experiencias posibles? Ciertamente es deseable una universalidad que incremente la solidaridad entre todos los centros culturales que componen nuestro mundo. El enriquecimiento es patente. Pero este enriquecimiento no entraña, por sí mismo, un criterio de vivencia y una reflexión filosófica personal que nos conduzca a la anhelada verdad que resulte evidente. Porque la evidencia es el supremo criterio de certeza.

El diálogo intercultural en filosofía puede librarnos de una estrecha filosofía monocultural para conducirnos a una visión intercultural. Me simpatiza el sello de la apertura que ofrece la filosofía intercultural, pero no creo en abstracciones superculturales. Hoy en día se piensa “que no hay ni puede haber diálogo ahí donde reina todavía el monólogo de una filosofía que escucha su propio eco, es decir, donde filosofía se confunde todavía con la imperial expansión de un *logos* sofocante de otras formas de racionalidad. Posibilidad fundante del diálogo es entonces, para decirlo positivamente —apunta Raúl Fornet Betancourt— el despunte de la polifonía del *logos* filosófico; la multiplicidad de las voces de la razón, como ha dicho Habermas”.² Me parece que la multiplicidad de las voces de la razón, que tanto valoriza Habermas, es tan sólo un *medio* para que nuestra razón se ponga a filosofar en una soledad, poblada de compañías, y con una meditación propia, personal. Menos aún podría aceptar que “esas voces no están ordenadas *a priori* por una unidad metafísica, sino que son más bien voces históricas,

expresiones contingentes que se articulan como tales desde el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida”. Advierto, en este *historicismo flotante*, el peligro de un caos de opiniones que se suceden en el transcurso de la historia. Aunque estén cargadas de “contexto y de cultura”, esas voces históricas caóticas sólo pueden conducir, a lo más, a una comprensión del mundo y de la historia, pero no a una filosofía rigurosa, abierta a las otras filosofías, no relativista ni escéptica. Una cosa es el derecho a *ver* las cosas desde su contexto y cultura, y otra cosa muy diferente es absolutizar el perspectivismo. Está muy bien buscar una *comunicación no dominante*, pero estaría muy mal hacer depender la verdad de esa base histórico-práctica. Hablar en el diálogo intercultural filosófico no sólo sobre sino con y desde una correspondiente diferencia histórica no es de por sí forjar una filosofía con verdades de validez universal. Liberar la filosofía para la polifonía cultural es un avance para la relación entre la filosofía europea y la filosofía latinoamericana. La recíproca comunicación con el despliegue de la propia voz de quienes se comunican forjará un diálogo más libre, sin pretendidos imperialismos unilaterales que siguen aquel veredicto de Hegel “Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...”³ Un verdadero diálogo intercultural abierto y paritario no tiene por qué despertar sospechas de *inculturación* hegemónica. Los *filosofemas latinoamericanos* son tan legítimos, en cuanto filosofemas, como lo pueden ser los *filosofemas europeos*. En vez de una inculturación unilateral, el auténtico diálogo intercultural puede conducirnos a una intertransculturación abierta, alternativa. La propia teoría del entender que tiene cada cultura tiene que ser revisada en ese auténtico diálogo intercultural. Desafío hermenéutico que no tiene por qué constituir una relativización posmoderna, sino una nueva reubicación de las culturas. Las posibles unilateralidades pueden ser removidas en nuestros modelos filosóficos. Pero vale la pena que los contenidos universalizables no sean minados por sugerencias de un relativismo disolvente. Transformar la razón para enriquecerla y liberarla no puede significar abdicar de la razón. Aunque nuestro modo propio de pensar no puede imponerse como lugar del encuentro con el otro, cabe esperar que el encuentro con el otro nos resulte una interpelación para repensar nuestra postura filosófica. La alteridad que nos sale al encuentro en forma de vida o cultura nos ofrece un nuevo horizonte de comprensión, por encima de falsas certezas y de precarias seguridades de nuestros filosofemas.

¿Qué representa para la filosofía el diálogo intercultural? Pienso que un genuino diálogo intercultural representa un nuevo acceso hacia nuestra propia filosofía. Quiero decir que la llamada *filosofía intercultural* no es más que un medio y nunca un fin. Prefiero hablar de *diálogo intercultural* como valioso auxiliar en la forja de nuestra propia y personal filosofía, que de una *filosofía intercultural*. El diálogo intercultural conduce, puede conducir, a la solidaridad humana, a la comprensión del otro desde su aspecto exterior hasta su alteridad. Me opongo a un concepto de una *totalización dialéctica*. Se apunta

la necesidad de pasar de un modelo mental que opera con la categoría de la totalidad, y que fija y cierra la

verdad en ella, a un modelo que se despidió de esa categoría y que prefiere trabajar con la idea de la totalización dialéctica, para expresar con ese cambio categorial justo su cambio de actitud frente a la verdad. Para ese modelo la *verdad* no es condición ni situación, sino proceso.⁴

Yo puedo poner en juego mi verdad y hasta someterla a la dialéctica de la contrastación, que se crea necesariamente por el carácter interdiscursivo del diálogo intercultural, pero esto no significa que la verdad sea un proceso. *La dialéctica no da la verdad*. Busquemos los mutuos enriquecimientos, la pluriversión de la realidad, sin relativismos de ninguna especie. Una cosa es pensar la sustancial conexión de la realidad pluriversa y otra cosa muy diferente sería deshacer esa pluriversión de la realidad en aislamientos relativistas. Conuerdo con Fornet Betancourt en la idea zubiriana de la “respectividad” como un modelo de intelegir superador del relativismo. Comprender y apreciar al otro desde su ordenamiento y relación histórica con el mundo y la verdad será siempre sano. La interpelación del otro es una invitación a un proceso de diálogo intercultural siempre fecundante. La interdisciplinariedad constituye una buena oportunidad metodológica y epistemológica para el diálogo intercultural en un *mundo global*, que quisiéramos ver convertido en un concierto inconcluso y siempre abierto. Abrirnos a otras fuentes, a otras referencias, a otras tradiciones, puede ser ocasión propicia para rehacer y universalizar más nuestra tradición histórica. La perspectiva ecuménica de la llamada *aldea global* busca constantemente una nueva e inédita universalidad de superior calidad. Pero esta perspectiva no puede significar “la liquidación de la filosofía como una forma de saber sistemático y universal”. Pensar sistemáticamente con anhelo de validez universal es propio de todo auténtico filosofar, aunque se trate de un saber finito y falible hecho desde una circunstancia histórica y geográfica; ese saber —si es filosófico— presentará siempre las notas de sistema y de universalidad. No importa si ese saber sistemático y universal acaece en América, en África, en Asia, en Europa o en Oceanía. Una filosofía no es universal porque se autoproclame como modelo hegemónico, sino por caracteres intrínsecos de su validez. Todos los lenguajes que se hablan en un *mundo global* pueden ser recogidos en tejido de saberes y experiencias cualitativamente superior al tejido etnocentrista, monofónico y unidimensional.

Vivimos en un mundo quebrado lleno de compartimentos o estancos, donde ya no impera una dichosa unanimidad como aquella lograda en el Medievo, cuando aún no se hablaba de Europa sino de la cristiandad. Hoy en día, la disyuntiva política más importante se plantea en estos términos: pluralismo democrático o transpersonalismo totalitario en cualesquiera de sus formas (fascismo, nacionalsocialismo, comunismo). Pluralismo equivale a civilización que permite subsistir a los sectores sociológicos disidentes. Totalitarismo político equivale a barbarie. Barbarie de una intolerancia fanática que destroza personas humanas. La tolerancia —entendida rectamente— se ejerce hacia la persona y nunca hacia el error o los errores. La tolerancia proviene de la igualdad esencial de naturaleza, de origen y de destino —sin mengua de las desigualdades accidentales—, y está fundamentada en el amor de caridad. Confucio lo dijo en forma

negativa: “No hagas al otro lo que no quieras que te hagan a ti”. El Nuevo Testamento nos lo dice en forma positiva: “Trata al otro como quisieras que te trataran a ti”. Esta regla de oro de la convivencia humana la podemos extender a los Estados y al diálogo de las etnias. Cuando se enfrentan cosmovisiones o sistemas últimos de pensamiento y vida, que resultan inconciliables, sólo cabe el método de la persuasión. Al fin y al cabo la verdad se impone sola y no necesita de imposiciones. El pluralismo no trata de llegar a una síntesis, a un sincretismo de sistemas irreconciliables, pero permite la convivencia pacífica y favorece la paz activa. La pretensión de ultimidad en materia filosófica, teológica o religiosa no permite el supersistema sincrético pluralista. “No podemos superar una situación pluralista —advierte con razón Raymundo Panikkar— sin quebrantar el principio de no contradicción y sin negar nuestro propio conjunto de códigos: intelectuales, morales, estéticos y demás”.⁵ El estudio interdisciplinario no está en el mismo estadio que el estudio intercultural. Las actitudes humanas fundamentales en la base misma de las distintas tradiciones de los diversos pueblos de la tierra son mutuamente irreconciliables. La historia de la humanidad está plagada de guerras. Para evitar una catástrofe bélica que destruya la humanidad o parte de ella sólo cabe, a mi juicio, la tolerancia bien entendida. Una tolerancia bien entendida hacia las personas —que nacen, sufren y mueren como yo—, no hacia las doctrinas que pueden ser falsas o verdaderas. No creo en el “pluralismo de la verdad”, porque la verdad no puede confundirse con la perspectiva. El perspectivismo es, a la postre, relativismo. Y “el relativismo se destruye a sí mismo cuando afirma que todo es relativo y, por lo tanto, también lo es la afirmación misma del relativismo”.⁶ Ciertamente no podemos proclamarnos poseedores de la verdad absoluta, pero eso no significa que la verdad misma sea pluralista. Cada persona y cada cultura es una fuente de entendimiento, de autocomprensión. Del hecho de no poder imponer mis parámetros y mis categorías de entendimiento a otros, no cabe concluir que la verdad es plural. Una cosa son las convicciones generales y otra cosa muy diversa es la verdad en su sentido ontológico y en su sentido lógico. Comprender la lógica interna de una persona no significa prestar nuestra anuencia a esa lógica interna, que puede ser errónea. Está bien que cada cultura posea una visión propia de la realidad y un cierto mito como horizonte de cosas y sucesos; pero una cosa es la explicación y otra cosa es la justificación. No todas las visiones de la realidad son igualmente ciertas. Me parece muy sano la toma de conciencia de nuestras limitaciones, pero las diversas limitaciones o finitudes humanas no impiden la existencia de la conciencia suprema. No hay muchas verdades, pero la verdad no puede ser abstraída de su relación con un espíritu encarnado, inserto en la situación y en la circunstancia. ¿Por qué ha de ser una verdad universal tan sólo una extrapolación de nuestra mente? Hay criterios unánimemente aceptados que no dependen de mi mente ni de las otras mentes. Las verdades lógicas y las verdades matemáticas no son verdades relativamente universales, sino verdades universales sin más. Estas verdades no son tales porque un grupo particular humano así las ve, sino todo lo contrario, así las ve porque son verdades universales. No puedo concordar con mi colega y amigo Raymundo Panikkar cuando afirma:

Cualquier teoría universal, del tipo que sea, niega al pluralismo. Cualquier pretendida teoría universal es una teoría particular, que junto con otras pretende tener validez universal, traspasando los límites de su propia legitimidad; más aún, ninguna teoría puede ser absolutamente universal, porque por el hecho mismo de la teoría, la contemplación de la verdad no es una contemplación universal, como tampoco es una verdad teórica todo lo que hay en la realidad.⁷

Una teoría universal, de acuerdo con mi tesis, no niega al pluralismo. El hecho de que alguien esgrima una teoría no significa que esa teoría quede circunscrita a una subjetividad particular. El hecho de que la contemplación de la verdad sea realizada por una persona no quiere decir que esa teoría sea forzosamente subjetiva. La contemplación de la verdad no es atributo de ninguna subjetividad particular. Aunque la teoría brote de una praxis, la calificación de verdadera o falsa no la da la praxis sino la evidencia, como último criterio de certeza.

Superar doctrinas exclusivistas y abrir vías de comunicación entre culturas compartimentalizadas, a veces congeladas, me parece algo muy importante. Sin abandonar cualquier postura crítica, podemos y debemos buscar la certeza, aunque se nos diga que tenemos “obsesión por la certeza”. Porque amo la verdad y la certeza, nunca me resignaré a explicaciones provincianas, partidistas, facciosas, banderizas. Estas visiones causan rivalidad y guerras. La mutua comprensión y cooperación entre las tradiciones religiosas no puede significar el abandono de la verdad en la religión y de la verdadera religión. Si todas las religiones fuesen verdaderas no habría ninguna religión verdadera. Abrirnos a los demás no significa aceptar siempre los sinsentidos que nos propongan, los errores patentes que nos propongan. Creo en la experiencia humana en su conjunto, pero no creo en la verdad como fruto de transacciones y de componendas. El método cartesiano de la duda permanente no tiene fin. Hay certidumbres vitales directas —la existencia es una de ellas— que no admiten una duda sensata. La primera certidumbre no es *pienso*, sino *existo*. Yo invierto el entinema de Renato Descartes y digo: *Existo, y luego pienso, quiero, proyecto, siento...* Vemos el todo a través de la parte —*totum per partem*—, pero esta visión limitada no es, no tiene que ser, una visión puramente subjetiva. Quiere decir, simplemente, que vemos el *todo*, pero no *totalmente*. El mundo y la vida humana no son —como creen algunos autores— simple objeto de un panorama visual visto a través del color, de la forma y del cristal de una ventana particular. Si así fuese, no cabría hacer ciencia ni rigurosa filosofía. Todo quedaría reducido a ventanas, a perspectivas del significado de la vida humana y del universo. Los científicos, conscientes del todo, no ven sus respectivos sectores de la realidad desde ángulos simplemente visuales. La validez universal de las proposiciones lógicas y de las proposiciones matemáticas no son cuestiones de simples perspectivas. En la vasta zona de lo opinable —de la *doxa*, como dirían los griegos— puede haber discordancias. Ahí, en esa zona —y no en la zona de la *episteme*— es donde buscamos una cierta *concordancia en medio de la discordancia*. Concordancia en las reglas para un verdadero diálogo; discordancia en las doctrinas. Podemos sintonizar nuestros corazones sin mengua de las divergencias en las convicciones filosóficas y religiosas. Esta feliz

armonía invisible, sólo captable por simpatía, constituye la única vía para llegar a una *sociosíntesis pacífica y amorosa*.

4. INTERCULTURALIDAD EN EL MUNDO GLOBAL

Para incrementar nuestra información en este mundo global en que vivimos, se nos abren muchísimos caminos. Tenemos acceso a libros sin fin, a máquinas, a archivos, a eruditos que nos asombran con su memoria. Oriente y Occidente se encuentran, se conocen mejor y se fecundan mutuamente por medio de avanzadas tecnologías. Marshall McLuhan, en su célebre obra *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, nos advierte lúcidamente:

Los hombres pasan a ser, súbitamente, nómadas colectores de saber, tan nómadas como jamás lo fueron anteriormente; libres como en ninguna ocasión anterior de la especialización fragmentada, pero implicados también en el proceso social total como nunca antes lo estuvieron, puesto que con la electricidad prolongamos globalmente nuestro sistema nervioso central, estableciendo instantáneamente una interrelación de todas las experiencias humanas. Acostumbrados desde largo tiempo a un estado de relaciones al estilo bolsa de valores o de sensaciones de primera página, podemos captar más fácil y prestamente el significado de esta nueva dimensión cuando se nos señala que en las computadoras es posible hacer “volar” aeroplanos que todavía no se han construido. Se pueden programar las especificaciones de un avión y se puede poner éste a prueba bajo cierta variedad de condiciones extremas antes incluso de que haya salido del tablero de dibujo. Lo mismo ocurre con productos y organizaciones nuevos de muchas especies. Ahora, con la computadora, podemos habérnoslas con complejas necesidades sociales, con la misma certidumbre arquitectónica que anteriormente procurábamos conseguir para nuestra vivienda privada.⁸

Podrá ser cierto que la gama de elecciones en proyectos, énfasis y metas dentro del campo total de los procesos recíprocos electromagnéticos es mucho mayor que la que jamás pudo haber sido bajo la mecanización; pero este progreso tecnológico no ha traído aparejado, de por sí, un progreso en la resolución de los últimos y más significativos problemas humanos: la vida, el amor, el sufrimiento y la muerte. McLuhan sostiene que la propaganda termina cuando el diálogo comienza. Hay un *slogan* humorístico que Marshall McLuhan ha acuñado para convertir en algo tangible el lavado de cerebro que los televidentes, los radioescuchas y los lectores de periódicos reciben todos los días. El primitivo *slogan* “The medium is the message” (El medio es el mensaje) se ha convertido en este otro nuevo *slogan*: “The medium is the massage” (El medio es el masaje). Los medios de comunicación masiva, con su diario “masaje”, manipulan a sus receptores. Ya el genio alemán J. W. Goethe nos hablaba de la *Zeitungsfiel* —*fiebre periodística*— que nos aliena en cierta manera. El diálogo global debe ser reconstruido. Pero no nos hagamos muchas ilusiones con la revolución de los medios de comunicación masiva. La internet puede proporcionarnos un acceso a mayor cantidad de personas, una acrecentada información y una rapidez sorprendente, pero internet no va a resolver la crisis contemporánea, aunque incluya todos los catálogos directos de las bibliotecas, de

los centros académicos y de investigación de tantas bibliotecas en el mundo. Se puede “hablar” interactivamente por internet durante horas casi todas las noches, pero también se pueden insertar pornografías de todos tipos, mensajes de gentes perversas, incitaciones al mal. Los propagandistas de internet suelen decirnos que “internet es un lugar amistoso”. Yo diría que internet puede ser un lugar amistoso o un campo de batalla. No desconozco ese posible intercambio democrático de información, que elimina barreras, en la comunicación en línea. Pero ¿cómo es posible hacer juicios sobre la persona con quien se habla con base en la mera apariencia? Los hombres se convierten en gentes, y las gentes se convierten en lo que quieren ser o simulan ser. La comunicación puede realizarse en forma *asincrónica* —se escribe un mensaje para un receptor que no se encuentra en ese momento frente a su televisor— o en *tiempo real* (el receptor está viendo en su pantalla lo que escribe el emisor). El correo electrónico se puede realizar en una microcomputadora o en cualquier computadora que esté disponible. Pero yo me pregunto: ¿qué significado tiene para el genuino filosofar y qué importancia reviste para la filosofía esa red de redes de computación? Ciertamente internet llega a millones de usuarios en todo el mundo. Seguramente se abre una nueva puerta a la información actualizada. No podemos negar la importancia que tiene para el filósofo el estar a la altura de su tiempo; pero con pura información —por más reciente que sea— no se hace filosofía. Si ya vivimos a escala mundial, en esta aldea global, internet es un medio muy importante, de primera línea, en la globalización del mundo. Pero la globalización del mundo, con toda la inmensa información actual que nos proporciona, no suple ni suplirá nunca el filosofar personal, comprometido, originario, metódico, fundamental y teleológico. *El filósofo debe tener un acervo decoroso de información para estar a la altura de su tiempo, pero la erudición excesiva mata la veta creadora.* Se puede navegar horas y horas por internet sin haber tenido un solo momento de auténtico filosofar. He dicho que la filosofía se hace en la meditación y en la soledad; pero también en el diálogo.

5. DIÁLOGO-OPOSICIÓN Y DIÁLOGO-COLABORACIÓN

El *diálogo-oposición*, mera yuxtaposición de monólogos, es un “diálogo de sordos”, un diálogo infecundo. El *diálogo-colaboración*, en cambio, es un diálogo verdadero, abierto, receptivo, fecundo. Dos o más personas —como en los diálogos platónicos— buscan juntos la verdad. Pero la buscan no simplemente por trivial juego o ejercicio mental, sino por imperativos de saber último, sapiencial. Su método de aprender de los otros, de fecundarse mutuamente, no impide que defendamos la verdad. Nos abrimos desde nuestro punto de vista no para vencer al otro, en brillante polémica, sino para buscar juntos, desde nuestras diferentes posiciones, la verdad. Este diálogo filosófico no puede ser un diálogo multitudinario, sino interpersonal. Los estudios mutuos pueden cambiar la opinión de los participantes. Los diálogos interpersonales hacen variar, con frecuencia, la interpretación del otro. Yo diría que el *diálogo-colaboración* es un *locus veritatis*, un lugar de la verdad, una fuente de comprensión humana, un origen de una

nueva teoría. El proceso del mutuo aprendizaje no tiene fin, concluye con la vida.

En el *diálogo-colaboración*, los dialogantes no usan trucos, estratagemas, desafíos. Ofrecen su inteligencia y muestran su confianza básica. No importa que no aprobemos lo que los otros piensen o hagan, ante la esperanza de encontrar juntos la verdad. Porque tenemos una dimensión ecuménica que nos lleva a desarrollar, en lo comunitario y universal, nuestro estado de proyecto social ecuménico del *ser-todos-juntos-en-el-mundo*. Y en este *ser-todos-juntos-en-el-mundo*, cada cual realiza su vocación singular, única, incanjeable, insustituible. Algunos, que hemos sido llamados por la filosofía, sentimos el imperativo de llegar a un conocimiento científico, fundamental y teleológico, de todo cuanto hay, por las primeras causas; así como a los últimos y más significativos problemas de la vida humana. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación. *In amore sapere, et in sapientia amor*. Amar conociendo y conocer amando. ¿O es que acaso no somos constitutivamente, por empañado que esté en nosotros el amor, un *ens amans*? La verdad, “luz, alimento”, es comunicada después de ser poseída. Todo hombre está empeñado en la indagación de la verdad. Y cuando se le descubre amorosamente en el silencio de la meditación, se pega al alma y le infunde vida interior. No es bien mostrenco, sino asunto íntimo, descubrimiento histórico, con filiación personal. El hombre no inventa la verdad, se acerca a ella y la recoge con reverente humildad. Pero en este acercamiento, el ser humano rasga la corteza de las cosas para alumbrar su secreto íntimo. Desde la propia intimidad inagotable percibimos el llamado de una verdad infinita que nos trasciende y que funda la realidad de las verdades finitas. *Alere flammam veritatis*. Si la administración de la verdad está confiada a la libertad humana, es preciso alentar la flama de la verdad. Condenados como estamos a la muerte, debemos apresurarnos —con inquebrantable voluntad y sin descanso— a dar nuestro mensaje —grande o pequeño, pero siempre auténtico— antes de pasar a aquel estadio en donde tenemos la certeza —los creyentes— de que sobran los mensajes porque todo está a la vista, en su más prístina patencia. Pero todo develamiento, todo mensaje, debe estar al servicio del amor que abraza, administra y excede a la verdad. La verdad nos hará libres. Pero a la hora de vísperas seremos juzgados por el amor. A la luz del amor y de la sabiduría, la filosofía reviste no tan sólo un alto valor teórico, sino un noble y generoso valor edificante. El amor excede a la verdad y la administra amorosamente. Dediquemos el siguiente capítulo a la significación y sentido del amor y de la amistad. Sólo sobre esta base podremos edificar la civilización del amor.

II. SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO DEL AMOR Y DE LA AMISTAD

1. De la soledad al amor. 2. Diálogo amoroso. 3. Esencia del amor. 4. Amor y vida. 5. Amor-pedigüeño y amor-donación. 6. “Ordo amoris”. 7. Amor y libertad. 8. Fenomenología de la amistad. 9. Esencia de la amistad. 10. Amor esponsalicio. 11. Crisis y “lisis” del amor esponsalicio y de la amistad.

1. DE LA SOLEDAD AL AMOR

La soledad es una de las últimas y fundamentales experiencias que acompañan al hombre en su historia. Soledad que nos pone ante el espejo para hacernos cargo de quiénes somos realmente. Podemos abrírnos a nuestra esencia auténtica, o podemos sucumbir por la vertiente de la inautenticidad.

Aunque todo ser humano nace en el seno de una familia, cobijado con el manto protector del cariño familiar, puede llegar el momento de sentirse torturadoramente solo, abandonado, perdido en un mar de incertidumbre y riesgo. Ante todo habría que distinguir entre la soledad augusta —siempre poblada de compañías— y el aislamiento misantrópico, deshumanizado, desintegrador. Para muchos hombres de hoy, el aislamiento es por lo común el único modo de contacto con la soledad, con una soledad aparente que en realidad es seudosoledad. El aislamiento destruye al hombre, le impide que llegue a ser verdaderamente él mismo. La soledad puede configurarnos si no se endurece y si se abre a lo que le llama desde un destino que nos trasciende y que, en términos cristianos, se llama Providencia. Hay hambre de mundo y de naturaleza en los viajes, en las excursiones. Pero también un hambre de prójimo y de comunidad que sólo se sacia en el encuentro benevolente —no concupiscente— con la persona que se quiere. El mundo de nuestros días nos ofrece muchas posibilidades de comunicación —antes desconocidas— y, sin embargo, nunca antes el hombre se había sentido tan solo. Hay una crisis en la realización de la caridad, del amor, de la amistad. Y si queremos explicar fundamentalmente esta crisis en la vivencia del amor, habrá que tomar conciencia de que el apoyo, la raíz, el cobijo y el sostenimiento último del ser humano no se encuentran ni en la naturaleza, ni en el prójimo, ni en la comunidad. Naturaleza, prójimo y comunidad —limitados, finitos siempre— no brindan un supremo y sobrehumano arraigo, un bien saciante en el cual podamos poner nuestra absoluta confianza. La ciencia, la investigación, la técnica, los viajes no conducen a la más alta humanidad cuando en la cúspide no está Dios y Religión. Con Él y sólo con Él la cercanía humana se produce. Se supera el antiespíritu en la gran ciudad, la aglomeración y la separación, los motivos del enajenamiento, la rebelión contra una realidad que no quisiéramos asumir.

2. DIÁLOGO AMOROSO

Cuando estamos en disponibilidad, habitados por el amor, surge el diálogo de gran intensidad que absorbe totalmente a dos seres humanos. Súbitamente salen de su mundo habitual. Se encuentran —de repente y sin saber cómo— totalmente referidos el uno al otro. Se pierde de vista todo lo demás —al menos queda marginado momentáneamente y puesto en segundo término— y emerge entonces el intercambio y el encuentro como contemplación recíproca y como marcha de dos seres humanos. El uno hacia el otro en recíproco y creciente interés. Esas dos personas se separan momentáneamente de las otras personas y de las cosas que habitualmente constituyen su mundo, pero que ahora serían motivo de perturbación y distracción. Se quiere proteger el diálogo como gema preciosa. Irrumpe la profunda sabiduría del corazón que habla con abundancia y sin miedo a las convenciones sociales. Empiezan a sentirse las ocultas penetraciones, las vivas experiencias, las intensas ansias, los silenciosos amores. Se buscan y se hallan —en mayor o menor grado— las palabras que corresponden al diálogo. La rigidez, la convulsión de la experiencia cotidiana media ha quedado atrás. Se rompe la coraza social que separaba y sepultaba la profundidad personal, y las aguas profundas del manantial humano vuelven a hervir y a lanzarse hacia lo alto, *ad astra*, con riqueza de pensamientos y experiencias nunca sospechados. Es una inmensa felicidad posesionarse de esa riqueza y transmitirla, comunicarla, donarla al otro. De repente un prójimo cualquiera, que se creía vulgar, es capaz de decir cosas profundas, de formar expresiones plenas que le maravillan a él mismo. Es que ha llegado a tocar su mismidad personal, ha descubierto su riqueza encerrada durante tantos años de vida. Parece como si le asaltase el sentimiento de estar empezando a vivir, de experimentar una fuerza radicalmente transmutadora, de liberar la mejor mismidad. Y ahí están los amigos o los amantes llevándose recíprocamente hacia las profundidades de su mismidad cada vez más amplia o más profunda, como un quehacer felicitario que nunca parece terminar. Encuentro de espíritus en la comprensión, corazones vinculados en el amor o en la amistad. Misterio indecible que no puede apresarse con palabras. El monólogo aislador ha quedado atrás. Dos amigos o dos amantes alcanzan la más profunda interioridad del diálogo, se tocan y crecen juntos. Lo demás es gratitud, dicha, gozo, por haberse encontrado el uno al otro. Hay también —¿por qué no decirlo?— cierta nostalgia porque las horas bellas y felices pasan rápidamente sin que podamos detenerlas. Pero después, ese diálogo sigue irradiando nuestra vida como un sol poniente que nunca se apaga. Nos hemos transformado, nos hemos liberado del aislamiento, nos ha sucedido algo salvador. Dios no puede estar ausente en el verdadero diálogo de amigos y amantes. Lo encontramos en nuestra soledad y lo encontramos en nuestro diálogo. Nos acompaña siempre: en la despedida, en el recogimiento, en la franquía y en la renovación.

Quienes no han acabado de comprender que el hombre es amor, en su más íntima contextura, pueden hablar, como M. D. Chenú, de una “intrusión del amor en el juego de mis decisiones intelectuales”. Pero si la existencia del ser humano se nos presenta, fenomenológicamente, como una dádiva de amor que nos compromete a vivir

amorosamente, ¿cómo hablar del amor como de un “intruso” cuando es la estofa —por mucho que la maltratemos— de que estamos hechos? El amor vidente no puede ser jamás un intruso. El amor vidente desata la imaginación. El amor vidente es creativo. El amor vidente nos vuelve a la libertad interior, a la desnudez originaria, a la conversación “sencilla y humilde” con Dios. El estado de inflación en que suele vivir nuestro yo termina donde comienza el amor vidente. El perderse amorosamente es el ganarse. La victoria del amor sobre el egoísmo es la mejor victoria del hombre. La humildad de nuestro ser no tiene por qué quitarnos la alegría de nuestra vida amorosa. El lenguaje del amor trasciende el lenguaje de la obediencia. La voluntad de Dios se incorpora existencialmente, se asume como propia. La disponibilidad y la fidelidad, permeadas por el amor, revisten un carácter fructivo. Nos sentimos vinculados amorosamente a una fuente sagrada. De ahí proviene nuestro querer y ahí retorna una y otra vez. Hablo del amor que construye, que edifica éticamente y ayuda a edificar a los otros. No hablo de un simple concepto, ni de un puro *status* ontológico inerte, sino de vida, creación o cuasi creación de inmortalidad exigida inexorablemente por el amor. Porque “el amor —como advierte Pablo de Tarso— es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no es jactancioso, no se engríe; es decoroso, no es egoísta; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia, se alegra con la verdad, todo lo escucha, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor no acaba nunca”.¹ El amor que viene de lo alto no traumatiza, sino libera; no entristece, sino alegra; no es fugaz, sino eterno. Dios no es el policía que persigue al infractor, sino el Benevolente divino que espera el retorno del hijo pródigo a la casa paterna.

3. ESENCIA DEL AMOR

El amante genuino, el amante perfecto, ama más allá de la recompensa o la retribución. La ley del amor es la gratuidad. “El amante ama porque sí.” Diríase que el amor es su sustancia, su ser. No se trata de una virtud suplementaria, sino de una dimensión óntica. Ni siquiera cabe admitir que el amor sea su propia recompensa, porque el verdadero amor es gratuito, es donación. Un “amor egoísta” no es amor. No cabe amar solamente a una persona a costa de los demás; ni tampoco cabe, en buena tesis, amar al prójimo para complacerse en el prójimo. Al prójimo se le ama porque es él, para promoverle hasta el máximo, para servirle desinteresadamente. Este amor es un trasunto del amor de Dios, un resplandor del amor divino en su criatura que se comunica a otra criatura.

Aunque el amor es sumamente difícil de definir, porque no es algo que se tiene sino una manera de ser, ocúrrese proponer la siguiente definición: *El amor es un afecto vivo, benevolente y promocional del hombre, que se profesa a Dios y al ser humano.* Trátase de un sentimiento fundamental e irreductible, que es la forma más profunda y más rica de relación y de vínculo. Tiende hacia la unidad espiritual y, en el caso del amor-pasión, también a la unidad física. La sexualidad no es la única razón de ser del amor, aunque es una consecuencia de efusión cordial y personal. Es el amor personal el

que informa la sexualidad y no la sexualidad la que informa al amor personal. El sexo es un don de Dios, una perfección a partir de la cual tiene su significado toda paternidad o toda maternidad. “Basta de tremendismo moral.” Lo sexual no debe de ser recluido a la categoría de lo nefando, inconfesable y prohibido; ni a la región del morbo, la clínica impudicia y el exhibicionismo degenerado. En todo caso, el centro de gravedad de la convivencia de hombre y mujer no es —ni siquiera en el matrimonio— lo sexual, sino *lo personal* y, más aún, *lo divino*. Por importante que sea, lo sexual no pasa de complemento y de incremento. El cariño y la unión personal está muy por encima del acoplamiento infrahumano. No confundamos lo sexual con lo sexuado. Mientras lo sexual se ejerce durante una época de la vida, lo sexuado nos acompaña desde la cuna hasta la tumba. Se nace hombre o se nace mujer. Desde el punto de vista somático y psicofísico, se trata de dos diversas realidades, sin mengua de la fundamental unidad del ser humano. Tan persona humana es el hombre como la mujer. No hay dos especies humanas, pero sí existen dos versiones de lo humano, dos polos que se implican y complican. Para comprender mejor a la mujer se necesita conocer al hombre, y para conocer mejor al hombre se necesita conocer a la mujer. Por el sexo participamos en una fuerza creadora superior, transpersonal y cósmica. Por lo sexuado realizamos una creatividad espiritual —masculina o femenina— que proviene de nuestro ser religado a Dios y toca los más profundos y últimos estratos de lo humano. La versión masculina y la versión femenina de lo humano no poseen un elemento dinámico, un factor relacional y un valor propio. Son versiones complementarias que fecundan y enriquecen la vida espiritual. Son itinerarios hacia Dios. Alrededor de los valores encarnados por la mujer y de los valores realizados por el hombre gira el mundo. Y aun hay formas inéditas de ser hombre y de ser mujer.

Amarse a sí mismo legítimamente es dejarse ser como Dios nos quiere, es liberarse de pasiones insanas para mejor llegar a la mismidad personal. El amor libera. Nos libera a nosotros mismos y ayuda a liberar a los demás. Más allá de una cierta y necesaria *ascesis*, está la aceptación indulgente de nosotros mismos, la gratitud al don de ser “Yo mismo” que viene de lo alto. Esto es lo que nunca supo comprender bien Pascal. Tendía a odiarse, a autoacusarse, a autocastigarse en exceso. Esta actitud puede conducir al autoaniquilamiento espiritual. El entendimiento conoce, la voluntad ama. Pero la voluntad ama lo que el entendimiento le presenta como amable. Para que el entendimiento conozca *de facto*, es preciso que la voluntad lo mueva. Y la voluntad se mueve, a su vez, por la amabilidad del objeto que descubre el entendimiento. Ciertamente el amor nace del conocimiento, puesto que no se puede amar lo que no se conoce. Pero sólo el amor es fecundo. Somos polvo y ceniza, sombra que desaparece, una vida que pronto se marchita y seca. Sin la conciencia de nuestra miseria espiritual y de nuestra indigencia física no podemos llegar a la sabiduría. El amor es el poder que mueve a la vida, el conductor unitivo. Gracias al amor se une lo que estaba separado. La reunión presupone una unidad original, abarcante. El amor no existe sin la emoción, aunque no se reduce a la emoción. Se habla también, en nuestro tiempo, del concepto de *amor-social*: hábito —o firme disposición— del pensamiento y del comportamiento nacido de la

preocupación por la comunidad y por su bien. Agustinianamente hablando, el amor es el supremo principio de orden. Por eso hablamos del *ordo amoris*. Ha quedado atrás el deber, la obligación. No se trata de que el deber se quebrante, sino de que se trasciende por el amor. Éste, y no otro, es el sentido de ese precioso aforismo que ha esculpido san Agustín en frase lapidaria: “Ama y haz lo que quieras”. Porque el que verdaderamente ama, todo lo hará por el bien de la criatura amada. La única condición es amar, amar rectamente. Todo lo demás —bienes, sucesos, alegría— vendrá por añadidura. En el supremo reino del amor reina supremamente la libertad.

4. AMOR Y VIDA

Sin el amor la vida no sería digna de ser vivida. Con el amor, se tiene la clara conciencia de un destino del hombre. En el recinto profundo y misterioso de mi intimidad surge, gracias al amor, un nuevo reino henchido de plenitudes insospechadas. Una realidad viva y tremolante proyecta su palpitante sobre los seres del cosmos... Es la fuerza creadora del espíritu (*lato sensu*) la que se afirma y se revela.

Cuando el ser humano, por soberbia, aspira a cortar las amarras que lo religan al Ser necesario, cuando aspira a la independencia y cree posible constituirse en un ser autosuficiente, cae fuera de la comunidad amorosa y se pierde en la nada.

El amor lleva a plenitud la indigencia. El amor es una actitud peculiar y permanente del espíritu, a la cual se le puede asignar —como lo ha hecho Joaquín Xirau— cuatro notas fundamentales: 1) El amor supone abundancia de la vida interior. 2) El sentido y el valor de las personas y de las cosas aparece a la conciencia amorosa en su radiación más alta. 3) Hay en el amor ilusión, transfiguración, *vita nova* o *renovata*. 4) La plenitud del amor supone reciprocidad y, por tanto, en algún sentido, fusión.² Un recóndito afán de entregarse, de expandirse y de gozarse con esta expansión, caracteriza al amor. En este sentido, el amor presupone abundancia de vigor espiritual, exuberancia. Sólo es capaz de verterse el que rebosa. Se trata de una espontánea generosidad; Scheler ha observado que la mirada amorosa ve en las personas y en las cosas cualidades y valores que la mirada indiferente o rencorosa es incapaz de descubrir. El amor ilumina en el ser amado perfecciones virtuales y latentes, y organiza en unidad jerárquica una pluralidad de valores. Todo —incluso los defectos— son puestos, por la videncia amorosa, al servicio de algo superior.

Aunque en el amor un ser esté fuera de sí, íntimamente unido a otro, conserva su individualidad. Porque la fusión amorosa no es disolución de personalidades.

El odio es desorden. Y es desorden porque es ceguera. La actitud rencorosa todo lo destruye; cierra los caminos y les quita eficacia y fecundidad. Joaquín Xirau dice:

La realidad se reseca y se quiebra. Pierden las cosas la gracia y con ella la posibilidad de toda revelación. Nada dice ni nos dice nada. Todo deviene insignificante, silencioso y gris. Destruído el sentido inflamado de las palabras y de las cosas que designan, resulta imposible entender ni interpretar nada ni aún pronunciar palabras con pleno sentido.³

En la más profunda subjetividad encontramos una intersubjetividad, una comunidad amorosa. Sintéticamente podríamos decir que tenemos una visión innata del amor, solidariamente unida a la noción de ser humano.

5. AMOR-PEDIGÜEÑO Y AMOR-DONACIÓN

Hay un amor que nace de la indigencia del hombre. El *yo* se torna al *tú* para abrazarlo y unirlo a sí. Pero este anhelo —expresión de la insaciedad y de la soledad del *yo*— es signo de pobreza. Se busca una plenitud y una intimidad que no se tiene. En esta búsqueda el *tú* es puesto al servicio del *yo*.

Pero hay también otro amor que no surge en la indigencia, sino en la plenitud. Ya no se trata de un *tú* al servicio del *yo*, sino al contrario, de un *yo* que comunica su propia riqueza al *tú*. Y esta comunicación se verifica por afán de comulgar en una intimidad que rebosa bondad, por alegría de donarse. En uno o en otro caso, el amor es un estado o propiedad del ser. Toda la vida gira en torno del amor que realiza la unitaria comunión de los seres.

Esa tensión de la indigencia a la plenitud, de lo imperfecto a lo perfecto, es la traducción de un ritmo existencial ineludible: la inquietud. En este sentido metafísico, el amor es una categoría de la existencia humana. Trátase de un temblor metafísico —y no de una simple emoción psicológica— que es inspiración y fuerza creadora; tensión hacia lo real, hecha de visión cognitiva, que nos adentra en los misterios del ser.

El amor existe. De esto no nos puede caber duda, puesto que lo sentimos y lo observamos. Si no lo experimentásemos, no podríamos comprenderlo. Y si no comprendiésemos el amor, perdería su sentido el problema del fin y del destino humanos.

Cuando se ama, se experimenta el sentimiento de una fusión de almas que intensifica la vida espiritual hasta el grado de vivir la duración en un sentido absoluto que apunta a una verdadera eternidad.

Agustinianamente hablando, podríamos decir que un hombre es su amor. El origen de la actividad humana, la fuerza creadora y constructiva del hombre se llama amor. Todo impulso, toda pasión, todo sentimiento tienen su raíz en el *amor-fuerza*. Y hasta nuestro entendimiento requiere un objeto (valor) que suscite en nosotros un deseo (amor) por conocerlo.

Mi destino es iluminado por el amor. El amor me revela que estoy hecho para la perfección, que mi aspiración o sed infinita de vida y más vida no se aquietará hasta llegar a su término: la suprema perfección. El instinto sexual no es más que una primera fase —imperfecta y provisoria— del amor. Como necesidad orgánica, desaparece una vez satisfecho. Como deseo por la posesión del cuerpo, se desvanece cuando la hermosura física se marchita o se corrompe. Por eso el auténtico amor es amor de perfección, amor del bien, de la belleza, de la sabiduría. El verdadero amor es el amor de Dios. El espíritu humano no tiene otro centro de reposo. Fuera de este supremo centro gravitatorio todo es desorden y agitación.

A más de mover nuestra vida, el amor le da su valor exacto. Cuando el hombre se

siente impulsado por el amor debe ante todo examinar hacia donde lo dirige el amor. Si se inclina a lo terrestre o corruptible por sí mismo, como último *desideratum*, su vida gira en torno del tiempo y de la nada. Si se dirige a lo eterno y perdurable, su vida se hace valiosa. En lo perecedero no puede encontrarse felicidad. Y nos importa, sobre todo, encontrar el camino más corto y seguro para llegar a ese feliz estado de reposo. Conviene conocer y valorar cada ente para darle el grado de amor que merece.

“El alma es en este mundo sólo por el amor; en efecto, donde ama ahí es; tal como ama es”, apuntó penetrantemente el maestro Eckhart.⁴ Yo diría que el amor nos define, nos calibra, hasta el grado de poder afirmar —como lo he propuesto—: *Dime lo que amas y te diré lo que eres*.

Hay en todo hombre una especie de raíz o soporte de todas sus actitudes generales, que los griegos llamaron *ethos*. Y el núcleo fundamental de ese *ethos* es —en términos agustinianos— el *ordo amoris*. Se trata de un orden axiológico objetivo que nos hace preferir y postergar, de acuerdo con su rango jerárquico, los valores que orientan nuestra vida. Es necesario tener un amor ordenado y rechazar un amor desordenado. San Agustín lo supo ver con admirable clarividencia: “Vive, pues, justa y santamente aquel que es un honrado tasador de las cosas; pero éste es el que tiene el amor ordenado, de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni ame más lo que ha de amarse menos, ni ame igual lo que ha de amarse más o menos, ni menos o más lo que ha de amarse igual”.⁵

6. ORDO AMORIS

Conocer a fondo a una persona es conocer —escudriñando— el orden de su amor. Y tan importante resulta el amor en nuestra vida que San Juan de la Cruz no vaciló en decir: “A la tarde te examinarán en el amor”.⁶ Dicho de otro modo, a la hora de la muerte seremos juzgados por nuestra caridad o falta de ella. Max Scheler se interesó profundamente en el *orden* y el *desorden* del corazón. No pudo cuajar su proyecto de completar un tratado “Del *ordo amoris* y sus trastornos”, pero nos dejó unos apuntes valiosísimos que tradujo al español Xavier Zubiri, en edición de Juan Miguel Palacios, publicada por Caparrós Editores. Me interesa destacar puntos coincidentes que hago míos: “Y lo supremo a que el hombre puede aspirar es a amar las cosas en la medida de lo posible, tal como Dios las ama, y vivir con evidencia, en el propio acto de amor, la coincidencia entre el acto divino y el acto humano en un mismo punto del mundo de los valores”.⁷ El *ordo amoris* objetivo lo establecemos con la *recta ratio*. Claro está que la revelación, para el cristiano, puede dar nuevas luces y afianzarnos en nuestras preferencias y desdenes. Ese orden del amor nos expresa en todos nuestros actos espirituales, de tal modo que Scheler ha podido decir que “Quién posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre”. ¡Es verdad! *Dime lo que amas y te diré quién eres*, se me ocurrió decirlo, hace algunos años, antes de haber leído el *Ordo amoris* de Max Scheler. El desorden del justo *ordo amoris* es “un desorden del corazón”. *El legítimo amor propio es, en última instancia, un amor de la*

propia salvación. El amor desmesurado de sí mismo constituye una estéril y destructiva visión narcisista. “La eterna sabiduría que habla de nosotros no es estridente e imperante, sino absolutamente silenciosa y previniente, y resuena tanto más fuertemente cuanto más desoída es en la conducta.”⁸

Antes de ser un sentimiento, el amor es una tendencia o movimiento óntico de nuestro ser, que conduce a cada ente hacia la perfección axiológica que le es peculiar y que le corresponde. En este sentido, el amor edifica el mundo y nos edifica. “Quien mira el silencio en torno suyo —advierte Goethe con su habitual sabiduría—, ve cómo edifica el amor.” El dinamismo del amor nos hace superarnos, porque el hombre está hecho para superarse, pero no por los caminos nietzscheanos del *Übermensch* sino por los caminos del *ordo amoris*. Y la dirección de ese *ordo amoris* apunta a Dios, centro personal de la *habencia*.

Antes de *ens cogitans* o de *ens volens*, es el hombre un *ens amans*. La riqueza, las degradaciones, la diferenciación, la fuerza de su amor, circunscriben la riqueza, la especificación de funciones, la fuerza de su posible espíritu y de su posible horizonte al contacto con el universo.⁹

El buen *ordo amoris* nos salva de los ídolos y del encaprichamiento. ¡Cuidado con la seducción de los bienes finitos que usurpan el lugar del Bien infinito! Cuando el hombre se encapricha de modo absoluto se erige en trágico absoluto. Puede idolatrar otros entes o puede autoidolatrarse. En ambos casos marcha a la autodestrucción, al fracaso radical. ¿Podremos constituirnos, alguna vez, en un *microcosmos* del mundo de los valores? A diferencia de Scheler, yo no creo en una *cultura del corazón* independiente, en absoluto, de la *cultura intelectual*. Hay un primado de dirección —sólo de dirección— del *logos* sobre el *ethos*. Pero el amor abraza y excede la verdad, porque las verdades, si no son administradas por el amor, pueden contribuir a dañar a las personas. El *amor injusto* o *trastornado* es consecuencia del odio al orden del amor. Cabe pensar en el odio “como una reacción contra alguna forma de amor falso”. El resentido profesa un amor aparente, no un amor leal. Alguna vez, antes de odiar, el hombre resentido amó lo que ahora detesta. Y detesta por su impotencia para lograr lo que el otro ha logrado. La rebelión del órgano cordial contra el orden del amor es lacerante. Los ámbitos selectivos para el amor los forjamos con nuestras disposiciones recibidas o heredadas y con nuestra libertad y entusiasmo.

El conocimiento filosófico del amor se centra en la intuición que se nos da del mismo como un afecto vivo, benevolente, promocional. El amor es siempre personal: se profesa a Dios o se profesa al prójimo. A los entes de la creación se les ama como seres creados, donde advertimos la huella de Dios. En consecuencia, el amor tiene su fundamento en el Dios personal primordialmente y en la persona humana después. En Platón el amor no es visualizado como respuesta al valor, sino como afán de perfección. Pero “el amor —como advierte lúcidamente Dietrich von Hildebrand— es una respuesta al valor y no un apetito. El interés real por una persona, la solidaridad con su felicidad y su dolor, la alegría por su esencia, el sentirnos arrebatados por ella, son una respuesta inequívoca a

un ser humano determinado y a la belleza de una personalidad”.¹⁰ Ciertamente el hombre está muchísimo más alto, en la escala de valores, que un animal; pero también puede darse una plena respuesta al valor y amar a un animal con el cual se cuasi convive. La respuesta por excelencia al valor se da en el acto humano más trascendente y más objetivo: amor a Dios como Bien saciante y absoluto en sí mismo y para mí mismo. Nada comparable a la respuesta que se da a la belleza y santidad infinitas. No se trata solamente de absoluta dependencia ontológica de Dios, sino de verdadero amor, del más alto amor. Al ser amado el Bien absoluto, se anhela la unión eterna con Él. Dios —y sólo Él— nos preserva de sufrimiento eterno y nos destina a la felicidad perenne, siempre que correspondamos a la llamada.

Toda persona amada es fuente de felicidad para quien ama verdaderamente. Sólo en el amor personal se da una *intención unitiva* ¿Llamaremos *sobrevalor* a esa respuesta? Me parece que basta apuntar la peculiaridad del amor personal. El amado se convierte en bien objetivo para quien ama. Los otros bienes relacionados con la persona amada pueden conmovernos y convertirse en bien objetivo e indirecto para nosotros, los amantes. “En el *orden del amor*, los cónyuges han de ocupar el primer lugar en el marco del amor. La primacía tiene su fundamento en el entrelazamiento de la mirada del amor sponsalicio, en su particularidad categorial, en el consenso que resulta de él y en la mutua entrega corporal.”¹¹

7. AMOR Y LIBERTAD

Amar es un salir de la vida de cada cual, como cuando amamos al prójimo. La vida individual no queda anulada, sino enriquecida cuando se ama al prójimo. Lo que sucede es que el amor a sí mismo se calla y no busca su felicidad, sino la del otro, la de nuestro semejante. La caridad —antítesis del egoísmo, de la indiferencia y de la dureza de corazón— se constituye siempre en Dios. Diríase que se está *derramando bondad santa*. El corazón fundido al ser absoluto se transfigura con la entrega benevolente. Ahí encontramos la fuente de la felicidad personal, aunque no podamos negar “los amores naturales intensos y profundos”. En cualquier amor intenso y profundo se da una intención unitiva, en alguna manera. Hay fuerza y dulzura, audacia y ternura. Por eso Siegfried Johaness Hamburguer exclama, en forma magistral:

Tratemos de mirar de verdad, cara a cara y de corazón, al amor, a este fenómeno originario de fenómenos originarios, tratemos de abriarnos de verdad a la sublime libertad y grandeza que le es peculiar con toda ternura. Y de su audacia esencial podríamos decir que su rostro nos iluminará con sus rayos.¹²

Si el hombre es un *ens amans*, ¿cómo no comprender esa libertad del amor, esa grandeza y esa ternura que le es peculiar? Por algo —quiero recordarlo nuevamente— decía san Agustín: “Ama, y haz lo que quieras”. No se trata de una invitación al libertinaje sino de amar verdaderamente al amado o a la amada, porque si se ama auténticamente, todo lo que se haga será en beneficio de la persona amada. ¡Suprema

libertad que trasciende el mundo del deber! Y a la par, suprema grandeza y fuerza que se compara con la muerte, que se enfrenta con ella y la vence.

8. FENOMENOLOGÍA DE LA AMISTAD

La amistad —acto intencional del ser humano— es siempre una salida hacia un encuentro. ¿Encuentro con quién? Con el otro, con el *tú* consciente y operante como *yo*. No se trata solamente de lanzar un sentimiento, una voluntad, sino de recibir lo que viene del otro. El amigo es para el amigo un centro emisor y un centro colector. Se sale en busca de un ser en quien podamos depositar la confianza. Al encontrarlo nos explyamos intelectual y emocionalmente, exponiendo nuestros pensamientos y nuestros sentimientos en el orden que sean. En el encuentro confidencial con el otro, que es un amigo, nos encontramos también con nosotros. Es nuestro *yo* que encontró su otro *yo*, nuestro *logos* que halló su *dialogos*. Y en la compenetración-comprensión nos vemos en reflejo, en directo en cuanto dos amigos integrantes de la nostridad son “dos mitades de la misma alma”. La salida de sí mismo, la búsqueda y la llegada a la benevolencia activa y recíproca nos amplía el horizonte mundanal y la intimidad humana. La convivencia amistosa acrecienta el campo de la autocomprensión, intensifica la consistencia espiritual y nos regala un nuevo territorio de copropiedad amistosa. Porque nacimos para ser amigos, aunque a veces nos empeñemos en cultivar enemistades.

Cuando encuentro a la persona amiga siento que me atiende y me encuentro mejor a mí mismo, más enriquecido, con mayor comprensión, más cerca de la plenitud. Los amigos ven reflejados sus respectivos *yo* en el *tú* como fruto de una noble sinceridad que pide duración, profunda duración y estabilidad en la amistad.

El amor que engendra amistad está más allá de la confidencia —aunque la suponga—, más cerca de la abnegación —aunque no se confunda con ella—, en el corazón de la ofrenda personal no concupiscible. Al darnos en la amistad —singular paradoja— nos recibimos. En el amigo encontramos reflejado nuestro *yo* todo, como en un espejo. Una palabra, un gesto, una mirada o una acción bastan para encontrarnos reflejados en el amigo. No todas las palabras nos llegan al fondo de la intimidad. Necesitamos expansión de sentimientos amistosos, más que puros fonemas, meras emisiones de voz. “Mi amigo tiene que ser otro con el que yo pueda ser sí-mismo, tanto que, cuando esté con él, me sienta más mí-mismo que cuando estoy a solas”, advierte Moisés Ma. Campelo, O. S. A.¹³ Acuciados por la curiosidad de investigarlo todo, nos topamos con nosotros mismos, con las cosas y con los otros. Si el *yo* se enajena en lo exterior, en las cosas, distorsiona el sentido humano de la entrega. Si al verse reflejado en el otro, el *yo* queda estanciado en una mirada narcisista, entonces se tuerce la dirección y se pervierte el sentido de entrega humana. Cuando no vemos en el otro un *tú* que se aproxima, es que hemos anulado concupiscentemente a la persona del prójimo. Habrá sensualidad, sexualidad o diáspora, pero no habrá amistad. En el reflejo del *yo* en el *tú* tiene que sentirse, de alguna manera, la presencia de un *Yo* —con mayúscula—, que acoja al *yo* humano como un *tú*

amparado. Si el otro no me indica a Dios en presencia es porque el espejo está sucio o empañado. O puede ser que el *yo* se incapacite por egoísmo o soberbia para el reflejo en el *tú* que nos indica la presencia de Dios. Porque en última instancia, como advierte san Agustín, “ama verdaderamente al amigo quien ama a Dios en el amigo, o porque está en Él, o para que éste esté con Él”.¹⁴

9. ESENCIA DE LA AMISTAD

La amistad está en el ámbito del ser y no del tener. Yo no tengo amigos como tengo automóviles, libros y ropa. Soy amigo. Y mi más verdadero ser lo encuentro en el darme. Hay mayor felicidad en el dar que en el recibir. Pero es preciso saber “olvidarse” en el amigo para ganar la mayor riqueza del programa existencial que somos. Esa misteriosa posibilidad de extensión del *ego* hacia el *alter ego* es raíz estructural de la amistad. La simpatía —apropiación espontánea de la vivencia ajena— y la estima —reconocimiento de la valía ajena— son pródromos de la amistad. El que llega a la amistad verdadera ha logrado “descentrarse” completamente para descansar en otro centro reconocido. El amigo quiere para el amigo lo que quiere para sí. Más aún, quiere su realidad como es y con el proyecto de ser que entraña; quiere la realización plena del amigo, como él mismo la quiere. No estamos ante un simple respeto, sino ante un querer positivo, ante una benevolencia personal. La amistad pide reciprocidad o correspondencia para ser en plenitud. El camino difícil de la amistad supera los peligros de narcisismo, misantropía, ambición o soberbia. La amistad se puede empañar y hasta romper con el más leve acto o movimiento de voluptuosidad intelectual o sentimental. Quien busca prosperar a cuenta del otro, quien no se compadece del amigo caído o en aprietos, quien a expensas del amigo ensalza su *ego* no se puede abrir a la verdadera amistad. Puede ser un diestro saltador de caminos o un judas solapado, pero nunca un amigo. No ver en el *tú*, sino solamente al *yo*, sin considerar que del *tú* se debe hacer un *yo* dentro del sí mismo por una comprensión cabal de ofrenda, es trastocar la amistad por extraviadas sendas de soberbia. El soberbio es incapaz de convivir comprensiva y ecuménicamente. Está incapacitado para la vida de comunidad amorosa o amistosa. Peor aún, quien se ama a sí mismo y no ama a Dios y a los prójimos, no se ama. El vacío de amistad se adentra en el soberbio y termina por aniquilarle cuando no enmienda rumbos. Cara a la muerte, san Agustín expresa su amistad heroica: “No quiero salvarme sin vosotros”, les dice a sus amados feligreses.¹⁵ Los otros, la comunidad, el mundo, todos los hombres estamos vinculados en el destino felicitario.

La benevolencia activa y recíproca que está entrañada en la amistad es una entrega amplia, total, sin reticencia.

El amor está inmerso en el ámbito del valor bien. Trátase de una relación mutua de personas que se atraen y se profesan afecto. Estamos hablando del amor que incluye varias especies, entre ellas el amor entre la mujer y el hombre y la amistad. El vocablo *amor* tiene un sentido analógico. En el caso del amor pasión entre hombre y mujer, que

brota en las honduras del alma, hay un vínculo sexual, vital y operante en diversas maneras. Por eso suele estudiarse el amor analizándolo desde el punto de vista psicológico y fisiológico; pero a nosotros nos interesa más el estudio metafísico del amor. El amor no puede ser reducido a la psicología o a la biología, ni cabe encerrarlo en un sentido cosmológico de simple naturaleza con tendencia finalística. La relación personal, plenamente óptica entre hombre y mujer, o entre amigos, tiene un profundo sentido moral que no cabe desconocer. Por algo se le llama al amor la mayor de las virtudes, incluyendo de todas las otras. Lo que el amor toca —otras virtudes— es elevado y deja una huella amorosa.

Todo empieza con el atractivo. Dos personas, mujer y hombre se atraen mutuamente. No hablamos de simple atracción sexual, sino de atracción personal. Esta relación está fundada en el valor. Al hombre le parece bien, muy bien, esa mujer —por eso le atrae—, y a la mujer le parece bien, muy bien, ese hombre —por eso se siente también atraída por él—. Se *gustan* mutuamente, se atraen recíprocamente. En el fondo, la atracción tiene cierta tendencia sexual y se convierte en fuerza actuante entre las dos personas. El atractivo no es totalmente irracional, sino que interviene el intelecto tras la atracción y el gusto sensibles. La atracción está en el nivel de las impresiones sensibles, de los sentimientos y de la voluntad, pero también el pensamiento se vincula a la otra persona que “me agrada” y que “la quiero”. El conocimiento compromete la voluntad, aunque ésta comprometió antes al primero. Los sentimientos, incoados, desde el nacimiento del amor aumentan el atractivo recíproco y causan fruición. Una cualidad definida y asimilada, que nos conmueve a su contacto, es causa de la afectividad, de esa reacción ante el bien. Si hombre y mujer son seres materiales-espirituales, nos tiene que atraer no solamente el espíritu, sino también el cuerpo. Se ama una totalidad, no un elemento de esa totalidad; por lo menos, el cuerpo no debe resultar repugnante, porque en ese caso no se daría el atractivo que forma parte de la esencia del amor. Me complazco en el cuerpo de una mujer aunque pueda complacerme aún más en su espíritu cuando lo llegue a conocer. Encuentro valor en el cuerpo atractivo y reacciono con intensidad, con complacencia, con interés creciente de conocer ese conjunto, esa dualidad de cuerpo y alma. Si sólo me centrare en los valores sensuales y sexuales, la atracción no pasaría de ser un simple erotismo divorciado del amor personal. Se ama a una persona no sólo por su cuerpo, sino también —y acaso más— por sus valores espirituales: inteligencia, virtudes, carácter, gracia, elegancia física y mental, eticidad, religiosidad...

Se suele decir que los sentimientos son ciegos y que no se puede amar lo que no se conoce. Ciertamente los sentimientos no tienen un poder cognoscitivo pero poseen una fuerza de orientación y de dirección de los actos intelectuales. La atracción nos jala hacia una vinculación más estrecha. Los sentimientos son naturales y nacen de una manera espontánea. Yo no creo que los sentimientos tengan una lógica especial —*logique du coeur*, como le llama Pascal—, pero sí estoy convencido de que los sentimientos me ayudan o me obstaculizan el atractivo hacia el bien de la persona. Cabe preguntar ¿el bien que atrae será el bien que se buscaba? Se precisa esclarecer la verdad acerca de la

persona que atrae. Esa persona ¿es verdaderamente valiosa? Cabe cometer errores, asignando a las personas valores que en realidad no tienen. Las emociones fluctúan en nuestra naturaleza; consiguientemente no conviene fundar el amor en una reacción emotiva, sino en la verdad. Cuando nos dejamos ir de la pura reacción emotiva, carente de sustento en la verdad ontológica de una persona, fácilmente podemos caer en la decepción y hasta en el odio. Karol Wojtyla observa lúcida y agudamente:

Según la opinión corriente, el amor se reduce sobre todo a la verdad de los sentimientos. Aun cuando no se pueda negar esto enteramente —el análisis del atractivo viene a corroborar esta opinión—, conviene proclamar, sin embargo, en nombre del valor del atractivo y del valor del amor, que la verdad sobre la persona, objeto del atractivo, juega un papel no menos importante que la verdad de los sentimientos.¹⁶

La experiencia de los valores es decisiva para asumir una posición correcta ante la persona digna de amor. No hablo de verdadero atractivo, sino de verdad en la atracción, verdad que no se limita al cuerpo, sino que se extiende a la persona. Solemos decir: esta mujer me atrae, o bien una mujer dirá: este hombre me atrae. La persona —y no una cosa particular de esa persona— es el bien que estimo, que me agrada. ¿Cuál es el objeto de la atracción que aparece en la mujer como bien; sin duda alguna se trata de su belleza. Pero de su belleza total: personal, física, psíquica y espiritual. Un hombre ve en una mujer un cierto “encanto”, una cierta “elegancia”, una cierta “gracia”, un cierto “estilo personal”. Con toda razón afirma Karol Wojtyla:

Por esto, además de su belleza exterior, es preciso saber descubrir su belleza interior e, incluso, complacerse en ella preferentemente. Esta verdad es particularmente importante para el amor entre el hombre y la mujer, que es —o por lo menos habría de ser— un amor de personas. El atractivo en que se funda este amor no puede nacer de la mera belleza física y visible, sino que hace falta que abarque profundamente la belleza integral de la persona.¹⁷

El amor concupiscente es el deseo predominante, la necesidad de completarse ónticamente, la tendencia sexual. En el amor en concupiscencia, la mujer se convierte en un simple medio para apagar el deseo. Un ser, masculino o femenino, se dirige al otro para cristalizar una necesidad, para satisfacerse con el bien objeto del deseo. Podemos advertir la presencia del deseo concupiscente, pero podemos también perfeccionar este deseo con algo que está por encima de él y que constituye un bien espiritual. Nada explica más nuestra existencia como personas que el acto de amor, de amor verdadero, claro está. Porque sólo el amor verdadero nos realiza, nos perfecciona, nos satisface. Estoy plenamente de acuerdo con Karol Wojtyla cuando subraya: “el amor es la realización más completa de las posibilidades del hombre. Es la actualización máxima de la potencialidad propia de la persona. Ésta encuentra en el amor la mayor plenitud de su ser, de su existencia objetiva”.¹⁸ Querer bien a una persona no es solamente desearla como a un bien, sino querer su bien para esa persona. Por eso decimos que el amor es promocional. Esta orientación volitivo-emotiva es esencialmente altruista y ha sido denominada “amor de benevolencia”. La benevolencia está en las antípodas del egoísmo.

La benevolencia es desinteresada en el amor, por eso es más pura que la concupiscencia. Ciertamente, como animales espirituales que somos, no podemos dejar de tener cierto amor de concupiscencia, pero no es menos cierto que ese amor físico, elemental, puede y debe llegar a convertirse en amor benevolente. *Lo que es un bien para ti es un bien para mí, se me ocurre decir para expresar la completud del amor humano.*

La concupiscencia está en el ser humano. Más que desterrarla, se trata de orientarla, de dominarla. Pueden coexistir, legítimamente, la concupiscencia y la benevolencia, siempre que la benevolencia domine a la concupiscencia. ¿En quién está el amor, en el hombre o en la mujer? Si el amor es un vínculo, el amor está en los dos de manera vinculante. Amor único que integra, que complementa, que forma un solo ser en dos personas. Dos microcosmos se sienten unidos desde su interior, constituyen un nuevo y pequeño universo que se dirige a Dios y que de Dios depende. Aún así, hay libertad dentro del amor. Cuando el amor está solo en una persona, la unilateralidad impide que ese amor llegue a su cabal realización. Es el caso de lo que en México llamamos un “amor perdido”. Y el amor perdido causa penas, tristeza, insatisfacciones. Simplemente vegeta, se obstina, se desespera antes de morir, a menos que ese amor se sublime en Dios. La reciprocidad en el amor nos lleva “al nosotros”, a la coparticipación, al ámbito común. Los amantes son co-creadores de su amor, artífices de su entrega, de su comprensión y de su dicha. El amor recíproco y personal (*amor-virtud*) es cierto, estable, confiado. Cuando no hay confianza plena surgen las sospechas y los celos, la intranquilidad y la decepción. El placer y la voluptuosidad sexual no unen y vinculan a las personas por largo tiempo, sencillamente porque cuando prepondera el “erotismo” se incrementa el egoísmo y el narcisismo. Desaparece la razón del amor recíproco, que siempre es personal y está más allá de lo sexual. No niego la importancia de lo sexual, pero lo subordino siempre al amor personal. Es necesario verificar la llamada del amor antes de que se declare a la persona amada; si no hay verdadera reciprocidad, la pareja sólo se mueve en el mundo de la apariencias, con cierta combinación de egoísmos, sin llegar a la espléndida comunidad intersubjetiva.

No podemos confundir la amistad con la simpatía, aunque se pueda pasar de la simpatía a la amistad. *Simpatía*, vocablo de origen griego, significa “sentir junto con” (*syn-pathein*); se trata de algo que nos pasa, que experimentamos, que experimentamos en el terreno de la vida afectiva. No hay todavía una elección voluntaria, sino una vida afectiva positiva puramente natural. El valor de la simpatía puede desaparecer o aumentar a medida que se conoce a la persona. La simpatía acerca a las personas, las hace que sientan su personalidad completa, que encuentra resonancia en la otra personalidad. La amistad, en cambio, no se reduce a la emoción ni al sentimiento, sino que se instala en la voluntad y modela a los amigos. La participación voluntaria, la benevolencia activa y recíproca, la unidad moral son absolutamente necesarias en la amistad. En la amistad se quiere desinteresadamente el bien del amigo. La simpatía es el suelo donde puede crecer la amistad gratuita, totalmente desinteresada. “Quiero el bien para ti y tú quieres el bien para mí.” Ambos nos promovemos mutuamente. Ambos nos ayudamos en la empresa de vivir. Si la simpatía va acompañada de benevolencia

recíproca, esa simpatía se convierte en amistad. El elemento promocional de la amistad es esencial. Sin compromiso de la voluntad respecto al amigo con miras a su bien, no hay verdadera amistad. Ciertamente el amigo siente simpatía por el amigo, pero la benevolencia activa y recíproca se interpenetra sin obstáculo alguno. Hay una educación para la amistad, un arte de ser amigo.

La camaradería surge en el trabajo común, en las tareas o en los intereses comunes. No hay una interpenetración intelectual y afectiva, sino una simple comunidad en quehaceres, intereses y cometidos. La camaradería puede surgir entre hombres —operarios generalmente—, o entre el hombre y la mujer, con simpatía o sin simpatía. En el aspecto objetivo del amor de amistad, los sentimientos constituyen una unidad de querer (*unom belle*), un nosotros perdurable. Y digo perdurable porque una amistad que se rompe, en rigor puede decirse que nunca fue una verdadera amistad.

Ese carácter interpersonal de la *nostreidad* nunca aparece en la simple simpatía o en la camaradería. La formación del amor recíproco se cincela, se madura. Algunas veces —no siempre— conduce al matrimonio.

La amistad nos lleva por todas partes e involucra todas nuestras dimensiones. Con amistad somos más nosotros que sin amistad. Toda amistad humana —preciso es recordarlo— requiere un apoyo en el Dios Bien Supremo, que avala y ampara —como causa fontal única— los demás bienes. Amor que no sea un reflejo del amor de Dios es un seudoamor que, a la postre, se deshace como nube de verano o se rompe como la ola frente al acantilado. Y es que la verdadera amistad —así lo pienso yo, por lo menos— es un salto a la Trascendencia. Porque la amistad es indicador del *Tú* divino en mi ser y en el de los otros amigos. Indicador en el estado de itinerantes hacia la patria final.

Sin dejar de ser personal, sino más bien por serlo, la amistad de algún modo se dirige a todo ser personal. En la virtual universalidad de la amistad se encuentra —más allá de la congenialidad simpática y de la estima objetiva— un fondo personal que reconoce y quiere descubrir una realidad humana que espejea, en alguna forma, la realidad divina del más fiel amigo.

Encuentro en la amistad una vivencia metafísica —la más auténtica y exigente— que nos conduce al *ágape* puro en sentido cristiano, a la experiencia de la entrega y el sentido nuevo de la vida. No cabe convencer del sentido de esa vivencia a quien no tenga alguna experiencia amistosa. “Dame uno que sea o que haya sido amigo y lo entendería”, podríamos decirle al escéptico. La vivencia de la amistad —noble y generosa— nos hace tocar lo Absoluto al sumergirnos en una comunión que es misterio más que problema.

La práctica de la amistad está en crisis. Una época pragmática y materialista como la nuestra no es propicia a la amistad. En no pocas ocasiones —y es el menos malo de los casos—, la amistad ha degenerado en camaradería. Se ignora que la amistad ennoblece la vida. Sin ella, la vida humana —sucia en tantos aspectos— no valdría la pena de ser vivida. Con ella experimentamos la presencia de Dios. Porque al encontrarme con el *ser-tú* del otro me encuentro —entre el *yo* y el *tú*— con el *Tú* absoluto. En este sentido, en la amistad no hay dos, sino tres sujetos.

A más de cosas, el mundo contiene encuentros. Y dentro de los encuentros se dan

encuentros de intimidades, de mismidades personales que permanecen ocultas, reservadas en aquellas relaciones sociales tópicas, comunales, mostrencas. En el *animal insecurem*, que es el hombre, se da una atracción hacia los ideales, hacia los nobles sueños, hacia la plenitud subsistencial. Otros, como yo, experimentan esos mismos impulsos. No estamos solos. Al darnos cuenta del parentesco ideal nos proporcionamos mutuamente alimento anímico, nos sentimos acompañados en la búsqueda de lo valioso, de lo infinito. Por encima del *yo* empírico se alza nuestro *yo* ideal. ¿Por qué no ayudarnos recíprocamente a alcanzar ese *yo* ideal? Si nunca estamos a la altura de nosotros mismos, siempre requerimos ayuda del amigo. La vida es aventura desconocida e incierta. *Estar-juntos-finitamente* en la aventura humana, con simpatía activa y recíproca, es abrirse a la vivencia de un Dios personal y amistoso.

Los amigos se sienten contentos de estar juntos, de penetrar paulatinamente en las profundidades psíquicas, en las interioridades espirituales. Y todo ello con el más absoluto y noble desinterés. El amor de amistad es incondicional; Dios fusiona la bondad y la belleza de los espíritus afines. La unión amistosa enriquece todos los estratos del ser humano. Detrás del verdadero amigo está Dios. Más allá de la dicha y de la desdicha estamos siempre con el amigo. “Una amistad que pudiera terminar alguna vez —advierte sabiamente Aristóteles— nunca ha sido una auténtica amistad.” A un verdadero amigo se le quiere hasta después de la muerte. Aunque desaparezca visiblemente, nos habla, desde la eternidad, palabras de consuelo. En realidad, la amistad rota por la muerte fue una concreción terrena del común teotropismo. El desarrollo de la amistad, visto desde esta perspectiva, no tiene límites. La presencia del Absoluto en los amigos les hace sentirse poseionados por la bondad absoluta. Hay una nueva y serena seguridad. Nos tornamos pacíficos, benevolentes, comprensivos, generosos. ¿Cómo no ver en la amistad un don del cielo?

El hombre amistoso es amistad encarnada para los demás. Parte de Dios y se entrega al amigo. Nada espera para sí mismo; ningún interés mezquino le mueve; sólo el encuentro con un *tú* concreto e individual polariza su atención y su afecto. En ese encuentro descubre lo trascendente. Y al descubrir lo trascendente se convierte en un testigo de Dios, realizando de esta manera la amistad con la fuerza de un testimonio.¹⁹ “Amigo de los hombres”,²⁰ llama san Pablo a Dios. Nosotros somos testigos de su amistad, de su clemencia, de su compasión.

La verdadera amistad, benevolencia activa y recíproca, está más allá de lo deleitable y de lo útil. Es incumbencia cordial y profunda de ayudar al amigo en la empresa de vivir. A diferencia del servicio, que es unilateral —y generalmente pagado—, la amistad es una prueba constante de colaboración desinteresada.

Esta definición esencial de amistad —que tuve la satisfacción de formular en el Ideario del Club de Sembradores de Amistad, hace algunos años— supone que la voluntad humana no se perfecciona cabalmente sino a condición de amar el Bien Total, el único que la puede satisfacer. El hombre no se realiza más que superándose. Pero no por el camino del superhombre nietzscheano. Realizamos nuestro bien en la medida en que nos olvidamos de nosotros mismos para perdernos en el bien. Ya lo dejó dicho

Platón en *El banquete*: “aquel a quien el amor no toca, camina en la oscuridad”.

Aun antes de que el amor erótico deje sentir un llamado misterioso en el corazón del joven o de la joven, ese corazón se ha abierto ya a la amistad. La amistad existe en los jardines de infantes, en los asilos de ancianos y hasta entre locos. Los hombres que han alcanzado las más altas cumbres de la vida espiritual renuncian, con cierta frecuencia, a los placeres del amor, mas no a los de la amistad. Y es significativo que Cristo, que no quiso para sí el amor que une al “hombre con la mujer”, ha vivido a fondo la comunión de la amistad (Magdalena, Marta, Lázaro, Juan). Mientras que el amor erótico no tolera ser compartido, la amistad sí. La amistad quiere el diálogo sincero, simple, espontáneo. Está hecha de serenidad y de luz, no de embriagueces de los sentidos. Es más específicamente humana que el amor erótico. Exige una igualdad entre sus componentes, mayor que la exigida por el amor.²¹

10. AMOR ESPONSALICIO

En la persona individual, el amor pasa por el atractivo, continua con la concupiscencia y la benevolencia y termina —cuando termina así— en la relación entre hombre y mujer que constituyen una especie de fundación —y no de simple contrato—, de consorcio para toda la vida con una comunicación divina y humana. Tras el encuentro entre dos personas de sexo opuesto —porque el “matrimonio” entre personas del mismo sexo es un seudomatrimonio aberrante, antinatural— puede surgir la unión interpersonal y sintética de hombre y mujer. Surge una comunidad benevolente —si es un buen matrimonio—, con una comunidad de anhelos, gustos y entendimientos. En esta unión tiene que existir un don de sí mismo, un don de los *yo* de las personas, que está más allá del atractivo, del deseo y de la misma benevolencia. Ya no se trata solamente de “querer el bien” del otro, sino de *darse* para integrar la unión interpersonal estable, inalienable. El hombre y la mujer no pueden o no deben cosificarse, convertirse en objetos de placer para el otro. El don de sí mismo no puede ser fugaz, fragmentario, porque su misma naturaleza es perenne y total. El don recíproco de sí mismo no es puramente psicológico, pasivo, sino óntico y activo. Dos dones recíprocos se convierten en una fundación o institución que llega a su plenitud en el sacramento. Por supuesto, el elemento sexual resulta muy importante entre esposos, pero no es lo único ni lo más excelso. El simple abandono sexual, sin el don de la persona, no puede constituir el amor sponsalicio. Entre esposos puede y debe haber amistad y comprensión benevolente. Este carácter esencial trasciende las cualidades puramente sensoriales, sensuales, imaginativas. Más allá del alcance de los sentidos externos surgen los sentidos internos con gran intensidad espiritual. Pasa aquella gran impresión que tuvieron durante su noviazgo, cuando apenas empezaban a conocerse. Las reacciones sensoriales y las emociones experimentadas —más valiosas que las percepciones— quedan atrás, aunque pueden repetirse. Pero en todo caso no son las percepciones y las emociones experimentadas lo que más cuenta en el matrimonio. Los valores sexuales del cuerpo de la persona de sexo opuesto quedan

presentes durante más o menos tiempo, pero no forman el núcleo esencial del amor sacramental, que tiene altas y bajas emocionales, crisis —a veces serias— que pueden y deben superarse con la ayuda que viene de lo Alto. Mientras la sensualidad está sobre todo orientada hacia la concupiscencia, el amor esponsalicio está dirigido a la esencia misma de los donantes recíprocos. La sublimación de la sensualidad, por exuberante que sea, se lleva a cabo por el amor personal que comanda al amor erótico. El llamado *sexappeal* sólo constituye una excitación sexual provocada por un cuerpo y una cara atractivos. Con el puro *sex-appeal* no se llega muy lejos en el terreno del amor conyugal. Ni siquiera la afectividad, por sí sola, aunque fuese muy grande, llega a integrar el amor esponsalicio. Se dice que “la mujer es de suyo más emotiva y el hombre más sensual”, pero en todo caso la prueba de amor afectivo de la mujer y el deseo de goce del hombre no son los valores decisivos, de rango superior. El amor-donación entre los esposos no se limita a los cuerpos, sino a todo el ser de los cónyuges. El amor no está nunca totalmente hecho, se va haciendo, se va activando, se va interiorizando. La verdad en el amor condiciona la libertad en el amor.

Si no existe una interioridad espiritual del amor, no hay amor. Lo que hay es sólo huella o registro en los sentidos, en la vitalidad sexual del cuerpo humano, de un simple erotismo que no constituye amor. Cuando se desea a otra persona, se desea compartir cuerpo y espíritu. El amor verdadero no depende de situaciones, no está sujeto a la llamada moral de situación. La libertad de la voluntad está fundada sobre la verdad en el conocimiento. Todo ser humano debe escoger el verdadero bien. El amor no es tan sólo un fenómeno psicológico, sino un acto moral sometido a la normatividad. Si la vida humana tiene una contextura moral, el amor no debe transcurrir fuera de la ética. Cuando el amor no afirma la persona en su núcleo esencial, no es amor sino sensualidad. Reducir la virtud del amor a una mera excitación de los sentidos es caer en animalismo carente de axiotropía. El amor afectivo y el amor de concupiscencia son asumidos por el amor-virtud, que se orienta hacia los valores personales. La afectividad no suministra ninguna cohesión interna, se queda en el psiquismo. Hay quienes ven en el abandono carnal de la mujer al hombre el *summum* del amor. Pero lo cierto es que el amor es don mutuo y es pertenencia recíproca de dos personas. Cuando no existe esa donación mutua y esa pertenencia recíproca, todo queda reducido en provecho del placer, del mero goce mutuo. La profunda unión de mujer y hombre es unión de personas con relaciones sexuales y con relaciones espirituales. No se trata de una situación psicológica provocada por valores sexuales, sino de un hecho interpersonal, recíproco, unitivo. No se puede desconocer que los valores sexuales constituyen un catalizador del erotismo sensual y afectivo. ¿Cómo dejar de ser espíritu encarnado para subsumirse en un mero sensualismo erótico y sentimental? Se tendría que dejar de ser humano para tornarse en pura animalidad. Decir amor es unión de personas, no sólo unión de cuerpos. La simple unión de cuerpos termina por decepcionar y manifestar su fragilidad, su incompletud, su quiebra final. Si el que sabe aceptar no sabe dar, es un egoísta, no un verdadero amante. Karol Wojtyła ha dicho magistralmente:

Hay en el amor una responsabilidad, la que toma la persona a la que se la atrae hacia la más estrecha

comunidad de existencia y de acción, y que, gracias al don de sí, viene a ser, en una cierta medida, propiedad nuestra. Por esto mismo carga uno también con una responsabilidad para con su mismo amor: ¿es verdadero, suficientemente maduro y profundo para no decepcionar la inmensa confianza de la otra persona ni la esperanza, nacida de su amor, de que al entregarse ella no pierde su “alma”, sino que, al contrario, encuentra una mayor plenitud de ser? La responsabilidad para el amor se reduce, lo estamos viendo, a la responsabilidad para la persona, aquélla se deriva de ésta y se le retorna.²²

Esa expansión de un *yo* y de su existencia, a los que vienen a añadirse otro *yo* y otra existencia resultan, para los que se aman, tan íntimos que se fusionan y casi se confunden, y esto no es pobreza, sino riqueza y expansión del ser del verdadero amante. El hombre encuentra en la mujer su otro *yo*, su reflejo en el ser de ella. Y a la inversa, la mujer encuentra su otro *yo*, *sit venia verbo*, en el hombre. Hay seres que parecen impermeables al amor, impenetrables al afecto vivo, benevolente y promocional. La elección de la persona del otro sexo tiene que ser muy cuidadosa, muy prudente, muy cauta. El que se deja llevar por los valores sexuales —es tan fácil— acaba por cerciorarse de que aún no ha encontrado el amor genuino. La sensualidad y la afectividad son cambiantes, inestables, no llegan al amor maduro. Es preciso elegir una persona, no simplemente una cara, unos ojos, una boca, un cuerpo... Y a esa persona hay que amarla con sus virtudes y con sus defectos, con voluntad de perfección. No podemos aprobar lo que está mal, adular para gustar y complacer, mentir para no irritar al amante o a la amada. Claro está que el “darse” nos limita en el terreno de la libertad. Pero esta limitación se puede hacer con alegría si realmente se escogió a la persona idónea. Quienes realmente se aman, se desean con mutua ansia, con voluntad orientada hacia la felicidad. Pero esa felicidad no solamente se quiere para sí, sino también para la persona amada. Ya se habrá advertido que al querer para el otro el bien infinito, se quiere a Dios para esa mujer o para ese hombre, porque sólo Dios es el Bien saciante. Resulta interesante observar cómo hasta una persona que suele ser “ruin”, abyecta en varios sentidos, es capaz todavía de buscar el bien verdadero para la persona que ama de verdad. Karol Wojtyła advierte magistralmente:

Quando el amor alcanza su verdadera grandeza, confiere a las relaciones entre el hombre y la mujer no solamente un clima específico, sino también una conciencia de absoluto. El amor es realmente el más alto valor moral. Pero es importante saber transportar sus dimensiones a lo cotidiano.²³

¿Cómo transportar ese sumo valor del amor, en todas sus dimensiones, a la vida diaria? En repetidas ocasiones he hablado de una educación para el amor. Una educación que empieza en la familia y que continúa en la escuela, en el taller, en el empleo, en la Iglesia, en la universidad... El amor se forja todos los días, con la acción del hombre y con la ayuda de Dios. A veces, el amor parece seguir caminos difíciles, tortuosos, y entonces sentimos la necesidad de una ayuda que sólo de lo Alto nos puede llegar. Si no hay apertura a la trascendencia, el amor corre el riesgo de la desintegración, del aniquilamiento.

El erotismo puro es reacción de la sensualidad y del sentimiento. Si florece en exceso

está llevando a las personas a un subdesarrollo del amor, a una falta de integración que no se remedia con la concupiscencia carnal, con el subjetivismo y con el egoísmo. Inclinar a la persona del sexo opuesto por los puros valores del sexo es hacer de la otra persona un objeto de posible placer. Cuando el ímpetu del deseo carnal transcurre fuera de la voluntad, no hay culpa moral. Cuando la voluntad consiente la tentación, empieza el pecado de la concupiscencia. Una cosa es *no querer* la tentación, y otra cosa muy diferente es *no experimentar* la tentación. Se puede sentir la tentación —y todos los hombres la sentimos—, pero sentir no es consentir. Hay reacciones espontáneas que no llegan al nivel de la voluntad. Los sentimientos no pueden ponerse voluntariamente por encima de la persona sin incurrir en falta moral. Se habla del “amor culpable” y del “pecado de debilidad”. Pero el amor culpable no puede existir sin voluntad, así como el pecado de debilidad cede, por momentos, a la concupiscencia de la carne.

En su unión conyugal, los esposos crean la comunidad de vida más completa que existe en el mundo. En esa comunidad, entran en juego las más cálidas fulguraciones del cuerpo hasta las más profundas hondonadas del espíritu. Cuerpos y espíritus, en comunión, navegan en la plenitud. ¿Hacia dónde? Una ambición infinita como la profesada en el amor sacramental de los esposos sólo puede tener un término de gloria eterna, la unión con el Dios que envía su gracia en el sacramento del amor. Por supuesto que no todo es vida y dulzura; resulta fácil cuartear, quebrar, desmembrar la comunidad esponsalicia, el consorcio para toda la vida. Exáltese demasiado el cuerpo y se caerá en erotismo; exáltese demasiado el amor espiritual y se llegará a un “angelismo” evanescente que pretende ignorar lo que no se puede ignorar en el matrimonio de hombre y mujer: la unión total. No confundamos el verdadero amor conyugal con los estremecimientos del deseo y con los “jadeos de extenuación” que sólo se orientan hacia la procreación, ignorando la ayuda mutua, la incumbencia cordial de ayudarse sin reservas en la empresa de vivir.

Hoy se proclama el llamado “amor libre”, que no está distante del culto helénico de Afrodita. Pero esta “sexolatría” termina relativamente pronto y termina mal. Elevar el cuerpo y el espíritu hacia la gloria no es fácil ni común, aunque haya un gran número de casados. No creo que la mayoría de los matrimonios alcancen esa profunda comunidad de vida que apunta al cielo. La manifestación del amor personal en el acoplamiento de sexos es un signo portador de la comunión espiritual de los amantes, que puede forjarse bajo la mirada de Dios. ¿Acaso Jesucristo no asumió el cuerpo humano? El amor esponsalicio hace aptos a los cónyuges para la verdadera vida que no termina. Por eso se ha dicho, y decimos una vez más, que sólo el amor vence a la muerte. En un bello libro titulado *Sacramento del amor. El misterio conyugal a la luz de la tradición ortodoxa*, el pensador ruso P. Evdo Kimov escribe: “La poesía del amor triunfa sobre la realidad cotidiana, sobre la pesada seriedad de los doctrinarios, sobre el tedio infernal, sobre la prosa del buen sentido invisible”.²⁴ Nos recuerda lo dicho por san Máximo el Confesor: “El amor de Dios y el amor de los hombres no son dos amores, sino dos aspectos de un solo amor total”. Pero hay que dar, cada uno de los amigos, el *fiat* personal para que se una al suyo. Para dejarse amar por la mujer, o para dejarse amar por el hombre, hay que

renunciar —en ascesis profunda y constante— totalmente al egoísmo. En nuestro amor está nuestro honor; amemos siempre, al otro, más de lo que somos amados por él. Tratemos de ser siempre los primeros en amar a Dios y al prójimo.

11. CRISIS Y *LISIS* DEL AMOR ESPONSALICIO Y DE LA AMISTAD

La disolución progresiva de la amistad —*Charitas* en su sentido etimológico— ha producido el actual hombre absurdo que en su voluntad y en su desesperanza produce sudores de angustia. Coexiste con sus prójimos —que siente muy lejanos— como mera contigüedad física. Sin amistad no hay verdadera comunicación. No hay convivencia porque no hay relación auténtica entre el *yo* y el *tú*. Resulta explicable, en este supuesto, que un estado omnímodo planifique lo económico y lo político, lo público y lo privado, lo moral y lo inmoral. La técnica, que sólo tiene razón de medio, se transforma insensiblemente en un *desideratum* último, oscureciendo la amistad. Ya no se sabe qué hacer con la transformación del ambiente. Y el mundo tecnocrático, moralmente neutro, se mueve por el mito del progreso, sin referencia posterior a nada. Perdida la regulación moral y amistosa, las fuerzas de la técnica nos ponen frente a la amenaza inminente de la destrucción de la humanidad o de gran parte de ella. Se nos quiere hacer creer que la división del mundo en dos fracciones —no enemigas por naturaleza— que se disputan, con diferentes propósitos y con diversos modos, el dominio de la comunidad internacional es tan inevitable como la ley de la caída de los cuerpos.

Nunca se dirá bastante sobre el valor de la verdadera amistad. Concordancia de los quererres entre aquellos que entienden no ser más que para un sólo valor. Comercio para ayudarse mutuamente a gozar de lo que no muere. Unión complementaria en un nosotros a despecho de la divergencia de caracteres y de la diversidad de opiniones. Corazones que nada escatiman cuando se trata de sufrir o de alegrarse con el otro, que es un *alter ego*: “Mantengámonos unidos —decía Domingo de Guzmán a Francisco de Asís— y nadie prevalecerá contra nosotros”. La amistad no se finca sobre un engaño. El interés, el placer, la simpatía fácil, el buen humor, las agradables lisonjas a cambio del sacrificio de lo mejor que hay en la existencia del otro. Si la amistad es por naturaleza duradera, no hay que preocuparnos demasiado por los que rompen la benevolencia activa. “Los que cesan de ser amigos —aseguraba san Francisco de Sales— no lo fueron jamás.” Pero que las decepciones, al fin y al cabo inevitables en este “valle de lágrimas”, no paralicen nuestras manos de sembradores. Estamos de paso en este escenario; somos peregrinos de una realidad más alta. Nuestro tránsito debe dejar, no obstante, la huella de un señorío sobre el contorno de una amistad que venza la prueba de la muerte.

Contra la mística operante del odio, es preciso emprender una cruzada de la amistad. Al puño cerrado hay que oponer la mano abierta. La amistad, y sólo la amistad, puede salvar al hombre en el plano de la convivencia social. Y hasta en el plano de nuestro destino último de personas, será la amistad de Dios la que nos salve.

La muerte del amor petrifica los corazones. La leña seca del sistema cordial, en un odiador, sólo sirve para arder. El desamparo espiritual no puede ser más lacerante. El que

endiosa a una criatura, a la ciencia, al arte, al dinero, a la voluntad de poder no llega a una verdadera solidaridad con los demás. Lo más probable es que concluya en un egoísta enamoramiento de sí mismo.

Me parece que el mundo contemporáneo no ha ensayado, a gran escala, una educación para el amor. Y para que el mundo sea habitable por el hombre, requerimos una educación para el amor. Las universidades no han querido creer en el amor como fuente de luz y de ciencia, de calor y de consuelo para el hombre y la sociedad. Sobran eruditos y faltan sabios. Hay poca gente feliz. Siento una compasión infinita por ese pequeño, admirable ser que vive y muere entre asfalto y humo, siempre atenazado por el reloj, molesto por enfermedades que produce la civilización, saturado de problemas, siempre a la búsqueda, pero generalmente frustrado antes de haber encontrado el amor.

Me dan miedo las palabras devaluadas por ausencia de autenticidad. La palabra *amor* ha de ser un acontecimiento en nuestra vida. Si no ocurre, sería mejor que no la dijésemos y no la escribiésemos. Porque la palabra genuina es ser lo que somos. Si somos plenos —como se puede ser pleno en esta vida—, lo único que nos falta es la plenitud de los demás. ¿O es que acaso el hombre no está encomendado al hombre? Si ya no hay amistad, si ya el hombre no cuida del hombre, de nada sirve seguir construyendo tantas ciudades vacías de calor humano.

No estamos aún logrados, acabados, concluidos. Seguimos en camino, encomendados los unos a los otros. Crezcamos juntos y formemos un mundo mejor, un México que esté destinado a cumplir un destino elevado y honroso en el seno de la sociedad mundial. El sol sale en cada generación buena que pasa por el mundo. Y cuando nos hallemos cansados de caminar hacia las estrellas para buscar un poco de luz para los hombres en la noche, reposaremos al pie de la alta montaña silente, con la firme esperanza en la venida de una nueva tierra y un nuevo cielo. Hay en esta espera esperanzada amor al destino, entrega amorosa a un orden universal que nos trasciende y nos cobija.

Tras el examen de la crisis y de la *lisis* del amor esponsalicio y de la amistad, cabe ahora estudiar, con toda la profundidad posible, la significación y el sentido de la paz activa. Paz que anhelan los hombres —díganlo o no— y los pueblos.

III. SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO DE LA PAZ ACTIVA

1. Preámbulo. 2. Factores de la paz internacional. 3. Los fundamentos últimos de la paz. 4. Óptica y ética de la paz. 5. Crisis de la política de poder.

1. PREÁMBULO

¿Cómo vencer al terrorismo? Al terrorismo no se le vence con represalias que golpean indiscriminadamente a inocentes y a culpables. Los actos de revancha no sanarán el odio. La espiral de violencia no cesa con las represalias. Hay que cancelar las causas que provocan el odio y la violencia: la pobreza, la explotación en diversas formas, la violación de los derechos humanos, la exclusión social, la intolerancia, la opresión física y psicológica. Dicho en breve, es preciso eliminar las condiciones sociales, económicas y políticas que alimentan el terrorismo, la violencia y el conflicto. La paz pasa por el diálogo. Y los hombres y las mujeres de todos los países deseamos, desde lo más hondo de nuestro corazón, una paz estable, justa y duradera, una cultura de la paz y no una anticultura de la violencia.

2. FACTORES DE LA PAZ INTERNACIONAL

Quisiéramos un desarme general y completo, pero antes de desarmar a las naciones hay que empezar por desarmar la psicología del hombre bélico. Quisiéramos la limitación de la carrera armamentista, pero antes de firmar un tratado hay que sentar las bases de una ética del poder. Quisiéramos una igualdad jurídica de los Estados, pero antes de establecer esa igualdad tenemos que distinguir los verdaderos Estados de los pseudoestados policiacos de opresión totalitaria. Quisiéramos la solución pacífica de las controversias, pero antes de soluciones pacíficas se requieren tribunales con jurisdicción universal y forzosa. Quisiéramos la libre autodeterminación de los pueblos y la no intervención, pero antes es menester que existan verdaderos Estados libres en la sociedad de los Estados libres. En derecho internacional no basta proclamar principios, ni es suficiente que los líderes internacionales expresen que están contra la opresión, la sumisión, el abuso, la desigualdad y la injusticia en cualesquiera de sus manifestaciones. La independencia económica y la independencia política no se mantienen sin infraestructuras adecuadas. La efectiva justicia sólo puede ser detenida por Estados soberanos con capacidad de autodeterminarse política y económicamente.

Los Estados —especialmente los poderosos— piensan más en evitar la guerra que en

construir una paz justa y estable. Ante todo, los Estados debieran empezar por establecer relaciones de buena vecindad basadas en respeto mutuo, buena fe y equidad. Entre los pueblos también hay prójimos (del latín *proximus*) inermes y menesterosos, que requieren de la ayuda de los poderosos.

Las agendas pueden cambiar en sus temas y acentuaciones, lo que no debe variar es la buena fe, la equidad y el respeto mutuo. Sobre estos principios del trato pueden abordarse los problemas de orden económico, comercio y precios, demografía, finanzas, moneda, estupefacientes, energéticos, tierra, mar, gas, derechos migratorios, laborales o humanos con todas sus implicaciones y complicaciones en las relaciones multilaterales. Mérito de México, por designio de su presidente (1980-1981), ha sido el de insistir en el canon cristiano y de recta razón entre hombres y naciones: tratemos como quisiéramos ser tratados. Ahí reside la prueba de nuestra voluntad y la medida de nuestra acción. Sin ese canon no podría haber paz ni concordia.

El desarme universal no atañe tan sólo a las superpotencias; también a los pueblos no armados les corresponde participar en tratados generales de desarme, con pareja o superior autoridad moral. Es insensato destinar recursos al armamento en vez de canalizarlos a alimentos, salud y educación. Pero nada se podrá hacer si no se supera antes la inseguridad y la crisis de confianza que vive el mundo de nuestros días. La prohibición absoluta para amenazar o hacer uso de la fuerza en las relaciones internacionales sólo puede provenir de una reforma moral del hombre. La adquisición territorial como resultado de la fuerza, que se perpetró en el Medio Oriente, fue repudiada por México y por la mayoría de las naciones civilizadas del planeta. Para que no se vuelva a repetir, se requiere un tratado universal que rijan la solución pacífica de todas las controversias, el desarrollo de la energía nuclear con fines pacíficos, el control internacional eficaz para un desarme general y completo. Para romper el equilibrio del terror que hoy vivimos, hay que “corregir la administración de lo absoluto”; es decir, gastar en escuelas, alimentos, tractores, fábricas y libros lo que ahora se gasta en armas. Tan inmoral es comprar como vender armas. Ocho mil millones de dólares han gastado los países superdesarrollados en adquirir armas convencionales cuando carecen de lo necesario los pueblos famélicos. Sólo un falso e irrestricto concepto de la libertad permite que los países poderosos hagan el gran negocio con la venta de armas. “Es indispensable resolver si la humanidad pertenece a los países poderosos o los países poderosos pertenecen a la humanidad”, ha dicho un ex presidente de México.¹ El Tratado de Tlatelolco es el inicio de un esfuerzo para la autolimitación del área latinoamericana respecto al uso y transferencia de armas convencionales. Pero el problema del desarme mundial sólo se resolverá con un enfoque global que imponga a las potencias militares la prohibición —y no sólo la restricción— en la transferencia de armas y en la obligación de respetar la paz y los tribunales internacionales. No está mal crear una zona de paz que nos sitúe fuera de conflagraciones mundiales. Pero estaría mejor crear un área de paz activa que permita ganar la paz mundial. Habría que empezar, claro está, por “transformar estructuras socialmente injustas que mantienen a los pueblos en la miseria, el sometimiento y la enfermedad”.² Para neutralizar los detonadores de bombas atómicas

es menester ir ampliando las zonas libres de armas nucleares. Pero más importante aún es desarrollar vínculos de cooperación entre pueblos y comunidades de intereses. “La humanidad se acerca a la bifurcación en que debe escoger el camino de la concordia y la supervivencia o el de la pugna y el holocausto.”³ Pero, ¿quién escoge?, preguntamos nosotros. No escoge una humanidad en abstracto. Escogen los primeros mandatarios de las grandes potencias bélicas. Y hasta ahora no vemos que avancen hacia la paz justa y estable. El camino de la amenaza y los artefactos de guerra no son herramientas de paz. El temor de los países pequeños y la pasividad complaciente de las naciones medianas no congregan fuerzas dispuestas a la concordia. La seguridad insustituible para la paz reposará en mecanismos que frenen la provocación y fomenten la cooperación y el desarrollo de todas las naciones. ¿Estarán dispuestos los Estados poderosos a implantar esos mecanismos? Son ellos los que controlan la mayor parte del armamento del mundo y la tecnología bélica. Son ellos los que tienen en su mano la solución bilateral, aunque el problema sea un problema mundial. De la devoción y de la vigilancia constante de la paz y de la libertad, por parte de todos los pueblos de la tierra, depende nuestra subsistencia y nuestra dignidad de hombres. Pero la paz mundial requiere de instituciones operativas y adecuadas. ¿Por qué no invertir el círculo: más armas, más temor y más armas, por este otro: menos armas, menos temor, menos armas?

Las injustas disparidades entre los Estados pobres y los Estados ricos pueden disminuir y desaparecer, siempre que se disminuyan tensiones, se ayude al desarrollo, se transfiera tecnología, se paguen bien las materias primas y se abran mercados que no tienen por qué ser excluidos.

3. LOS FUNDAMENTOS ÚLTIMOS DE LA PAZ

Mientras el derecho ha demostrado ser un instrumento idóneo y dócil en el ámbito de la paz interna, en la esfera internacional no ha podido aún aplicarse la palmaria verdad de que nadie puede hacerse justicia por su propia mano. La justicia no depende de la fuerza, aunque pueda eventualmente servirse de ella. José Juan Bruera apunta:

Detrás —es decir anteriormente a la *fuerza de los puños*— hay siempre una inteligencia que nos mueve, y si lo que persigue esa fuerza es la consolidación de un ideal jurídico, puede afirmarse sin temor a errar que el triunfo definitivo no lo asegurará la cantidad de fuerza sino la cantidad de derecho que lo respalde.⁴

Los escépticos ven en la guerra un fenómeno irremediable y consideran como vana ilusión toda lucha en favor de la paz. En esa línea frívola de abdicación de la tarea ética del hombre podemos situar al conde Segúr: “la paix est le reve de sages, la guerre est l’histoire des hommes”. Contra los escépticos, nosotros pensamos en la eficacia de la moral y del derecho para prevenir las guerras e instaurar un orden razonable, de paz activa y ecuménica. La violencia y la guerra no son los supuestos históricos indispensables, como Ihering erróneamente creía, para el progreso del derecho. “El derecho es, en realidad, un orden para promover la paz”, como afirma razonablemente

Kelsen. Y corresponde al derecho, precisamente, el monopolio del uso de la fuerza. Los Estados sólo pueden sobrevivir si cada uno de ellos se abstiene de intervenir con violencia en la esfera de intereses de los restantes Estados. La paz perpetua no es privilegio de ninguna generación. Lo supo y lo dijo Mortimer J. Adler: “La paz perpetua no será nunca hecha a no ser que la labor sea iniciada y continuada por generaciones humanas que no vivirán para verla cumplida, pero hay en la condición humana la esperanza necesaria para vencer su indiferencia ante el largo plazo”.⁵ La paz perpetua se coordina con la justicia constante. Y paz perpetua y justicia constante se subordinan al fin moral. Una “paz injusta” no es verdadera paz. Una “justicia violenta” deja de ser justicia. Paz justa y justicia pacífica contribuyen al cabal cumplimiento de la persona humana en su afán de plenitud subsistencial.

La paz —meta y tarea— no debe confundirse con el pacifismo. El pacífico sabe que la paz tiene que conquistarse mediante un orden que nos brinde la posibilidad de integrarnos. El bien público temporal —paz en trance de realización— es decisión y esfuerzo para que el bienestar colectivo prive sobre los intereses de grupo. El pacifismo acepta cobardemente lo que se tiene, por malo que sea, antes que rebelarse sanamente en aras de una libertad genuina. La paz vigila la vigencia de los principios morales y cuida que la verdad resplandezca. El pacifismo deserta lamentablemente en la lucha por la justicia y se sujeta ignominiosamente al tirano en turno. El pacífico busca el bien y lucha —sin odio— por su consecución. El pacifista no se opone al mal y lo deja prosperar. No hay paz para los impíos; el hombre pacífico está en paz con los demás porque está en paz con Dios. La paz es obra de la justicia vivificada por el amor. Respeta a la persona y sus derechos, porque sin este respeto sólo habría opresión aunque tuviese la apariencia de orden. La paz social presupone la paz de cada cual en sí mismo. “¿Quiere tu alma ser capaz de vencer las pasiones? —cuestiona Agustín de Hipona—, que se someta al que está arriba y vencerá al que está abajo y se hará la paz en ti: una paz verdadera, cierta, ordenada. ¿Cuál es el orden de esta paz? Dios manda sobre el alma, el alma sobre la carne: nada hay más ordenado.”⁶ He aquí los fundamentos últimos de la paz en un pensamiento teísta. “La paz, don grande de Dios, lo más grato, lo más deseable y lo mejor entre todas las cosas mortales”, según el sabio y santo obispo de Hipona.⁷ La paz que emerge de una reconciliación fundada en la mutua caridad. La paz justa, honesta y estable que se apoya en el recíproco amor. No puede haber perfecta concordia si no está basada en la paz-caridad. Así como todo el que odia a su hermano es homicida, todo pueblo que odia a otro es un homicida y un beligerante en potencia. Inútil buscar una paz duradera fuera del amor a los semejantes. “Ni hubo tiempo alguno en que más debieran dilatarse los espacios de la caridad como en estos días de universal angustia y dolor; acaso nunca, como ahora, fue tan necesario al género humano la común beneficencia, que florece del amor sincero a los demás y que está llena de sacrificio y de fervor.”⁸ Cuando el mundo se ha olvidado de la paz cristiana se ha convertido en territorio desolado y devastado. La caridad también debe florecer entre las naciones, sin mengua de los derechos de la justicia. ¿Acaso las naciones no son, a la postre, sino la reunión de

los distintos individuos? ¿Es que no podemos concebir y realizar una sociedad universal de los pueblos, inclinados naturalmente a unirse entre sí, tanto por la indigencia común como por una mutua benevolencia? ¿Cómo hablar de concordia entre naciones civilizadas sin el olvido de las ofensas y la fraternal reconciliación de los pueblos?

La filosofía del derecho internacional que profeso contempla la humanidad como una familia de pueblos, integrada según el orden de la justicia y del amor, en el que se garantiza la independencia de cada pueblo y se tutela el orden de la sociedad humana. En el estrecho abrazo del amor al prójimo no hay extranjeros ni pueblos enemigos. A él volvemos nuestra vista cuando vemos cómo las decisiones, las fuerzas y las instituciones de los hombres están fallando por completo. No veo verdad plena, justicia perfecta y caridad divina que elimine odios, diferencias y luchas, fuera del *ordo amoris*. “Toda cosa que no se apoya sobre sólido y seguro fundamento, cae; toda inteligencia, que no está iluminada por la luz de Dios, se aleja más o menos de la plenitud de la verdad: surgen las discordias, aumentan y crecen, cuando la caridad fraterna no anima a ciudadanos, pueblos y naciones.”⁹ Si se quiere formar una comunidad internacional sólida, justa y equitativa, hay que retornar a los principios del derecho natural. Aunque el iusnaturalismo no haya sido instituido únicamente para procurar y acrecentar el bien público temporal, hace que los ánimos se formen en la justicia, en el buen orden y en el amor; en la obediencia a las leyes justas y en la condena del vicio; en la inducción a la virtud y en la recta regulación de la conducta pública y privada; en la mejor distribución de la riqueza lograda por justas normas y no por la violencia, y en la adecuada solución de las diferencias sociales. El derecho natural —que es un derecho intrínsecamente justo— se sitúa por encima de las pugnas humanas y nos hace amar paternalmente a los pueblos de todos los confines y de todas las razas. Todavía no reina la paz justa ni los hombres la ven consolidarse en fraternal inteligencia cristalizada en sociedad de naciones, porque el mundo no es verdaderamente justo y amoroso. Patentes o latentes gérmenes de discordia irrumpen amenazadoramente y mantienen los ánimos en angustiante trepidación. Espantosas armas de inusitada potencia pueden envolver y sumergir a vencidos y vencedores en exterminio universal. Es la humanidad entera la que exige respeto a las normas del derecho de gentes, paz activa —que no es la paz de los sepulcros— y eliminadora de las últimas causas de la guerra: subdesarrollo, trato injusto, anarquía económica internacional. Bajo la inspiración del derecho intrínsecamente justo podemos fortalecer las normas jurídicas y perfeccionar los sistemas de cooperación internacional. Pero la ética de la paz tiene bases ontológicas. ¿Por qué no empezar por una óntica de la paz para continuar, después, con algunas consideraciones éticas de primordial importancia?

4. ÓNTICA Y ÉTICA DE LA PAZ

¿Qué es la paz? ¿Por qué buscamos la paz? ¿Cómo construir y mantener la paz activa?

Clásicamente se ha definido la paz como tranquilidad en el orden. Es una definición

que debemos a san Agustín y que se refiere a la totalidad de cuanto hay: “La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden”.¹⁰ Pero el águila de Hipona desciende al mundo de lo humano y especifica: “La paz de los hombres es la ordenada concordia”.¹¹ En este mundo de lo humano nos encontramos, ante todo, con la paz familiar: “La paz de la casa es la ordenada concordia que tienen en el mandar y obedecer los que viven juntos”.¹² De la paz familiar avanzamos hacia la paz política: “La paz de la ciudad es la ordenada concordia que tienen los ciudadanos en mandar y obedecer”.¹³ Pero antes de la ordenada concordia entre gobernantes y gobernados está la paz del alma: “La paz del alma racional es la ordenada conformidad de la parte contemplativa y activa”.¹⁴ Y como el genio de san Agustín, eminentemente teocéntrico, no podía quedarse en la ciudad terrena, remata su especulación sobre la paz en una lúcida y frutiva definición: “La paz de la ciudad celestial es la ordenadísima y concordísima compañía para gozar de Dios y unos de otros en Dios”.¹⁵ Cuando los hombres desean rectamente, se encuentran deseando la paz: “La misma paz es el fin de todos los deseos buenos”.¹⁶

El ser de la paz —ordenada concordia de los hombres— está hecho de conformidad, de unión, de ajuste de conducta para evitar el desorden y la violencia. El quehacer de la paz es tarea ética del hombre justo y libre que pone un valladar a la violencia y la guerra. La paz ha sido considerada siempre como un signo de progreso positivo frente a la pura negatividad de la rencilla —individual o colectiva— y del ánimo belicoso que conduce al odio y a la destrucción. Uno de los instrumentos más adecuados para lograr la paz social es, sin duda alguna, el derecho. Aun el anarquista más recalcitrante advierte la necesidad de tutelar la propia vida o libertad de expresar las ideas por él sustentadas. José Juan Bruera apunta:

La paz a que el derecho sirve no es la que tiene por centro ciertos estados espirituales del individuo, la placidez y apacibilidad del alma directamente opuestos al desasosiego, la angustia y la infelicidad (materia ésta que más bien se relaciona con la religión). El derecho es sólo un medio para apaciguar y conducir las desarmonías colectivas, para conseguir la paz social, la paz interna de la comunidad si se trata de su vigencia en el orden nacional, o bien de establecerla entre los Estados en la medida que sea factible estatuir una legislación internacional.¹⁷

Si la vigencia del derecho cesara repentinamente, la magnitud del desastre social sería inenarrable. Solemos olvidarnos de la contribución del derecho, momento a momento, para afianzar la dignidad ciudadana y la paz mundial. No se ha encontrado hasta ahora un sucedáneo capaz de reemplazar este instrumento milenario del que se han valido los hombres para la concreción histórica de la justicia y de la paz. Claro está que la norma jurídica es incapaz de regir todos los aspectos de la convivencia. Pero no se puede desconocer su labor propedéutica para el *honeste vivere*.

Dice Kant, con noble acento, que

la razón moralmente práctica pronuncia este veto irresistible: no debe haber ninguna guerra entre tú y yo en el estado natural, ni entre nosotros como pueblo que, constituidos legalmente en nuestro interior, estamos, sin

embargo, en un estado extralegal exteriormente o en nuestras mutuas relaciones, *porque el Derecho no debe buscarse por medio de la guerra.*

Kant aporta, como filósofo, los juicios de mayor enjundia para establecer una paz perpetua y crear un derecho superior a la idea de “fuerza”:

No se trata de saber si la paz perpetua es posible en realidad o no lo es, ni si nos engañamos en nuestro juicio práctico cuando opinamos por la afirmativa, sino que debemos proceder como si este supuesto, que tal vez no se realizará, debiera no obstante realizarse y tratar de establecerlo entre nosotros dando la constitución (tal vez el republicanismo de todos los Estados en conjunto y en particular) que nos parezca más propia para alcanzar este fin y poner término a la guerra execrable, objeto al cual todos los Estados sin excepción han dirigido hasta hoy sus instituciones interiores como hacia su fin principal [...] puede decirse que el tratado de paz universal y duradero es, *no solamente una parte sino todo el fin del derecho* considerado en los límites de la simple razón, porque el estado de paz es el único en que lo *mío* y lo *tuyo* están garantizados por leyes, en medio de los hombres que mantienen relación constante entre sí y que, por consiguiente, viven reunidos bajo una constitución.¹⁸

Kelsen retoma las ideas de Kant y coloca la fuerza donde debe estar: al servicio del derecho. No desea reformas destinadas a fracasar, por buenas que sean las intenciones de los intelectuales que las propagan y de los gobiernos, porque su fracaso envenenaría aún más la atmósfera internacional y comprometería la idea de la paz, la única esperanza que tenemos de un futuro mejor para el mundo. Pide, a los que profesamos el ideal de la paz, que concentremos y movilizemos las energías hacia la finalidad de instituir un tribunal internacional con jurisdicción obligatoria como punto de partida para el logro de mayores y ulteriores progresos. El doctor Hans Kelsen advierte:

Cierto que el establecimiento de un tribunal internacional con jurisdicción obligatoria habría de constituir una limitación considerable a la llamada soberanía de los Estados sujetos a esta jurisdicción. Pero la experiencia nos enseña que los Estados se someten con mayor facilidad a un tribunal internacional que a un gobierno internacional. Los tratados de arbitraje han demostrado hasta ahora ser muy eficaces. Rara vez se ha negado un Estado a ejecutar la decisión de un tribunal que había sido reconocido en un tratado. A pesar de todo, parece que la idea del Derecho sigue siendo más fuerte que cualquier otra ideología de poder.¹⁹

Dentro del monismo jurídico kelseniano resulta un tanto extraña esta concesión de limitar la llamada soberanía de los Estados sujetos a la jurisdicción obligatoria de un tribunal internacional. Kelsen parece olvidarse de su coherencia lógica en aras del ideal de la paz. Pero este ideal de la paz no puede ser asequible —cosa que no advierte Hans Kelsen— si no se guarda íntegramente el orden divino, la ley eterna, si no se conforma la realidad social con las exigencias de la justicia vivificada por el amor.

La ebriedad de la política de poder nos ha sumergido en una grave crisis internacional. Es preciso ir más allá de una paz precaria para establecer una paz activa.

5. CRISIS DE LA POLÍTICA DE PODER

Los pueblos no están solos. Ni siquiera aquellos que habitan en islas. La interdependencia es un hecho social y un *desideratum*. Un hecho, porque las riquezas están desigualmente repartidas en el planeta y el comercio y la cooperación internacional contribuyen a que los pueblos se complementen recíprocamente. Un *desideratum*, porque la interdependencia debe ser cada vez más justa y efectiva, lo que significa que actualmente no lo es. Lo que ocurre fuera no es indiferente a la realidad interior de cada país y a los principios de convivencia.

Muchos países se limitan a afirmar su soberanía y a defenderla hasta donde les es posible. Esta política a la defensiva se explica en países que están en proceso de descolonización. Pero no basta proclamar la no intervención en los asuntos internos de las naciones, la autodeterminación de los pueblos y la solución pacífica de las controversias. El mundo internacional es bastante complicado y todos los pueblos tienen que concurrir para ordenarlo por la vía de la solidaridad.

En un mundo complejo y plural, cada pueblo tiene la facultad de autodeterminarse y darse la forma de gobierno que mejor estime, a condición de que no se vulneren los derechos humanos y los principios de la convivencia internacional. Ciertamente es que los Estados “empiezan a ser estructuras insuficientes en este mundo intercomunicado, de constante intercambio e interdependencia” (J. López Portillo). Las grandes potencias no pueden proteger legítimamente sus intereses económicos contra la legítima autodeterminación de los pueblos. Cuando se repudian todas las arbitrariedades y vigencias de la violencia imperial, se debe repudiar también —y habría que empezar por eso— todas las arbitrariedades e injusticias de la política interior de cada Estado. Otra cosa sería ver la paja en el ojo ajeno y no ver la viga en el propio. El respeto y la justicia hacia todas las naciones genera el respeto y la justicia de todas las naciones hacia la propia. “Evitar antipatías permanentes y enraizadas contra otras naciones”, como lo pedía George Washington, es contribuir a evitar la guerra y a edificar un mundo más humano. Un mundo en el que el diálogo y la negociación sustituyan a la guerra.

Si el mundo estuviese realmente dispuesto a la solución pacífica de los conflictos pendientes, habría que detener la desenfundada carrera armamentista y proscribir los enclaves militares en cualquier territorio del mundo.

México es un antiguo y consistente partidario del desarme general y completo. Sus representantes han repetido, una y otra vez, que sólo la destrucción de los instrumentos bélicos podrá garantizar una paz verdadera que no sea mero mosaico de guerras y treguas estratégicas. México ha manifestado en repetidas ocasiones que debemos abandonar esa política de poder que ya produjo dos guerras mundiales y varias guerras regionales; esa política de poder que se manifiesta cotidianamente en el desequilibrio creciente entre países superdesarrollados y países infradesarrollados; esa política de poder que es, a fin de cuentas, dominio y explotación del débil por el fuerte. Preocupados por una carrera armamentista que alcanza niveles escandalosos, México ha proclamado en diferentes foros la necesidad de invertir en un desarrollo productivo los recursos que hoy se destinan a fines militares. Para que ello ocurra y para que podamos llegar a un desarme general y completo, es necesario que todos los Estados tengan voluntad política de lograrlo y que recuerden que la paz armada es un inequívoco camino hacia la guerra.²⁰

Para que ocurra un desarme general y completo es preciso fortalecer las instituciones internacionales, cumplir rigurosamente las obligaciones internacionales jurídicas y morales, fomentar la cooperación internacional en todos los ámbitos y desarticular las ideologías y las economías de guerra. Pertenecer al club nuclear no debería ser título de orgullo, sino motivo de preocupación y remordimiento.

La exigencia moral del desarme debe partir de la comunidad internacional, pero la voluntad del desarme se tiene que dar precisamente entre las grandes potencias que están armadas.

La ebriedad de la política de poder conduce a la falta de respeto a la independencia de las naciones débiles. La crisis internacional suscitada por la política de poder nos insta a proponer el fortalecimiento de las instituciones internacionales, el anticolonialismo, un nuevo orden económico internacional, una estructura global de cooperación, un rechazo a hegemonías, una vigencia irrestricta de los derechos humanos, un nuevo orden energético mundial y un desarme general y completo. Los esfuerzos que los filósofos y juristas del orden internacional realicen en favor de una sociosíntesis pacífica, democrática y amistosa entre todos los pueblos de la Tierra se inscriben entre las mejores causas de la humanidad.

No sólo debemos tratar de preservar la geografía humana de la destrucción nuclear; queremos un mundo de paz activa que suprima las hirientes e injustas diferencias económicas y sociales, y que fomente y perfeccione los sistemas de cooperación internacional. Sólo así podremos superar la crisis de la política de poder que nos amenaza con una hecatombe mundial, donde no habrá neutrales y donde no quedarían sobrevivientes. Sólo así podremos llegar a una *lisis* de paz activa, justicia y amistad internacional que promueva lo mejor de cada pueblo.

Si la política del poder ha fracasado y sigue fracasando en todos los lugares donde se establece por la violencia, hay que dirigir la mirada y los pasos hacia un solidarismo de inspiración cristiana. La crisis contemporánea nos indica claramente que algo anda mal en la estructura social vigente.

IV. SOLIDARISMO DE INSPIRACIÓN CRISTIANA

- 1. La crisis contemporánea y la estructura social. 2. El principio de solidaridad.*
- 3. El principio del bien público temporal. 4. El principio de subsidiariedad.*

1. LA CRISIS CONTEMPORÁNEA Y LA ESTRUCTURA SOCIAL

En épocas de crisis se agudiza la conciencia de cambio social. En nuestros días se habla demagógicamente de cambio social sin delinear claramente cuál va a ser el modelo y cuál va a ser el proyecto para ese cambio social. Decir crisis es decir estado de incertidumbre radical dentro de la sociedad en que se vive. Un sistema de ideas y creencias declinan en el ocaso sin poder advertir —entre las sombras del mañana— hacia dónde marchamos. Urge aclarar conceptos, urge buscar significado a la existencia, urge rectificar el rumbo histórico que nos ha llevado a la guerra, al terrorismo, a la injusticia social. Es tiempo de enjuiciar las fuerza motrices del ser y quehacer de los hombres actuales. Hay que revisar el sistema de valores del hombre medio actual y del modelo neoliberal desarrollista. Hemos visto que las civilizaciones anteriores de la guerra, del derecho carente de vivificación amorosa, del fetichismo de la ciencia y de la cultura no han colmado las más necesarias, nobles y altas aspiraciones de los hombres. En la era de la civilización tecnológica se han abierto cauces a crisis nuevas, a genocidios y a terrorismos.

La distorsión del raciocinio, la desmoralización radical de la humanidad y la ausencia de Dios caracterizan la crisis actual. Los medios de comunicación masiva rigen el cerebro de las masas, que aceptan lo dicho por la prensa, por el radio y por la televisión sin discernimiento, sin crítica alguna. Se han perdido los parámetros morales, se ha borrado —en la sociedad actual— esa línea precisa que separa lo bueno de lo malo, lo permitido de lo prohibido. Se piensa estultamente que es posible hacer todo, siempre que se conozca el modo de operar. El psicologismo más burdo pretende explicar y justificar las más denigrantes actitudes. Todo es cuestión de *know how*. La conciencia se va encalleciendo y se va convirtiendo en mera conciencia psicológica que desinhibe, que sacude complejos, que explora traumas. Una falta de reflexión íntima, rigurosa, inaplazable está produciendo un enorme vacío, vacío de Dios. En vano se trata de erigir otros ídolos: el dinero, el poder, la ciencia, la cultura, el placer. El vacío persiste porque los sustitutos de Dios no colman el hambre, la necesidad humana de un Ser absoluto.

Es tarea de pensadores comprometidos crear en el hombre contemporáneo un sano sentido crítico, una sana conciencia moral, un esclarecimiento de la insoslayable axiotropía de los hombres que culmina en teotropía. Nos hemos olvidado —o no queremos pensar— de nuestra causa fontal y de nuestra causa final. Sólo cuentan fines

próximos, realizaciones inmediatas sin relación alguna con el último fin. Sólo Dios omnipotente, omnisciente, personal, misericordioso, es la respuesta a los sufrimientos y aspiraciones de los hombres y de los pueblos. Todo lo demás, sustitutivos finitos, no podrán llenar de esperanza al hombre sufriente de nuestros días. Para vivir, el hombre tiene que conducir su vida, trascendiendo, encontrándose por encima de la vida. Nuestra vida es llamada desde fuera para que se extravase de la realidad plenaria, para que salga de sí en pos de un nuevo hombre y de una nueva construcción social metabiológica. Necesitamos valores que nos liberen, que nos unan, que nos movilicen hacia la *civilización del amor*. Salir de la relativa alienación para seguir la ruta de la propia misión. No tenemos por qué dejarnos arrastrar por los usos y corrientes dominantes, podemos conducir nuestra vida y, en parte, la vida en sociedad. En la medida en que creamos, esperemos y nos comprometamos con el amor, empezaremos a cambiar el rumbo de la historia. Ninguna sociedad existe sin un motor ideológico que sature axiológicamente el ambiente social. ¿Por qué la sociedad es como es y por qué no es de otra manera? Los valores explican y justifican a la sociedad en su ser y quehacer. La reproducción continua de un sistema de valores —con sus aciertos y sus errores— produce la vertebración, la estructura y el sentido de una sociedad determinada. Son también las tablas de valores las que producen los cambios sociales. Cuidado con esa reproducción continua de seudovalores que orientan a la sociedad hacia la destrucción; tiene que ser desenmascarada y combatida. ¿Cómo hacerlo sin elementos de crítica para señalar errores axiológicos y descubrir contrahumanismos? Cuando se conocen bien los valores, cuando se profundiza en la axiología, ese mismo saber de los valores nos ayuda a superar proyectos y modelos.

La estructura social no se consigue sin ideas que sirvan de base a la organización comunitaria. Y la organización comunitaria no puede darse sin tres principios: el principio de la solidaridad, el principio del bien común y el principio de la subsidiariedad. En cierto modo, el principio de solidaridad contiene implícitamente a los dos restantes. Y es que no podría haber una solidaridad auténtica sin que hubiese un conjunto organizado de las condiciones sociales, gracias al cual la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual; esto es, el bien común. Pero el bien común supone, a su vez, que el Estado sólo intervenga de manera subsidiaria en las tareas que no puedan realizar los particulares. De otra manera se sofocaría la iniciativa privada. Vayamos, en consecuencia, al estudio del principio de la solidaridad.

2. EL PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

La palabra *solidaridad* proviene del vocablo latino *solidare*, que significa “juntar o reunir sólidamente”. La vida social está, en efecto, amalgamada con cierta solidez por estructuras filosóficas y teológico-sociales. La personalidad y la sociabilidad del hombre implican un estar unidos y obligados. El individualismo niega, en alguna manera, la naturaleza social del hombre. En la concepción individualista la sociedad se reduce a una asociación teleológica para equilibrar, en forma mecánica, los intereses individuales. El

colectivismo está en el otro extremo. Mientras el individualismo niega la cabal dimensión social del hombre y la subordinación de los intereses particulares al interés común, el colectivismo atenta contra la dignidad personal, convierte a la persona en mero objeto de procesos económicos. El hombre y la sociedad están arraigados, simultáneamente, en la dignidad de la persona humana y en la sociabilidad del hombre. Los vínculos comunitarios suponen una recíproca unión del individuo y de la sociedad, una responsabilidad moral resultante de esta relación. Si la persona tiene una dimensión comunitaria, el compromiso comunitario resulta insoslayable. Trátase de un principio óntico y ético. El solidarismo de inspiración cristiana no abarca, ciertamente, toda la doctrina social de la Iglesia, pero es un principio organizador de la sociedad. Hombre y sociedad relacionados y unidos indisolublemente no pueden retornar a una sola de las dos magnitudes. Las personas están “vinculadas desde su valor interno a la totalidad, pero de forma que la totalidad sólo tiene valor propio en su vinculación con el valor personal de los miembros”, ha dicho magistralmente G. Gundlach.¹ Como advierte Joseph Höffner, resulta interesante hacer notar que

la Corte Constitucional Federal Alemana profesó el mismo principio en su sentencia del 20 de julio de 1954: “la imagen del hombre en la Constitución no es la de un individuo aislado y soberano. La Constitución ha decidido, más bien, la tensión individuo y comunidad en el sentido de la referencia y vinculación unitarias de la persona, sin afectar por eso a su valor propio” [“Decisiones del tribunal constitucional federal 4,120”].²

La personalidad humana, que es una “participación de la luz de la inteligencia de Dios”, se lleva a plenitud con la sabiduría. El *homo sapiens* supera todo el mundo material, el universo visible. El ser humano es capaz de “conocer y amar a su Creador” y ha sido constituido por Él “Señor de todas las criaturas terrenas” (*Gaudium et Spes*). Esa personalidad humana presenta la nota de unicidad, aunque esté constituida por cuerpo y alma. Nunca más se repetirá una personalidad individual. Resulta lamentable que esa originalidad constitutiva se convierta a veces en simple remedo de otros hombres. Además de la unicidad, la personalidad tiene independencia, es portadora de pensamientos, obras y omisiones; dotada de libertad y, consecuentemente, de responsabilidad. En este sentido, personalidad quiere decir conciencia moral, que acata normas en las libres decisiones. ¿Se debe o no se debe hacer algo? La ley natural nos dicta lo que tenemos que hacer y lo que debemos omitir. Vale la pena no olvidar que la personalidad significa soledad, conciencia de su origen ajeno (*ens ab alio*). La vocación del hombre, llamada de Dios que se puede escuchar, es parte intrínseca de la personalidad humana. Criatura —para nosotros los cristianos— redimida por Cristo, convertida en nueva “criatura” mediante el bautismo (Gal. vi, xv). Y cómo olvidar que esa personalidad es “partícipe de la naturaleza divina” (II Pedro i, iv). Todo hombre, sabiéndolo o sin saberlo, conserva y desarrolla esa filiación divina. Ya el niño, si está bautizado, es miembro de la cristiandad; es decir, “del cuerpo de Cristo”. La personalidad llega a su cabal plenitud en el contacto con nosotros en diálogo abierto capaz de hablar y de escuchar. Mientras más fuerte y profunda es una personalidad, más profundo e íntimo

será el diálogo que surja en el encuentro con los demás. Ya se trate de la relación *yo-tú*, de la relación con la comunidad o con las estructuras sociales más extensas y diversas. No hay hombre que se baste. Todo ser humano tiene que recibir y aprender de nuestros convivientes y de las generaciones que nos han antecedido en la historia. ¿A dónde podría llegar el mayor genio si sólo se atuviese a su propia inmanencia? En este sentido, el individualismo recalcitrante está perdido. La sociabilidad del hombre es una manifestación de riqueza, no de pobreza. Esa sustancia individual de naturaleza espiritual, personal y creada posee una dimensión comunicativa esencial. Participa de los valores espirituales de otras personas y dona los suyos. El lenguaje oral y escrito es consecuencia de la dimensión comunicativa; no hay dimensión comunicativa porque hay lenguaje, sino que hay lenguaje porque hay dimensión comunicativa.

Muchos instintos o impulsos nos arrastran hacia la socialidad: instinto de prestigio, instinto de imitación, instinto sexual, instinto de lucha, instinto de juego no podrían entenderse sin la socialidad constitutiva del ser humano. Pero los instintos no bastan para forjar instituciones sociales duraderas, para establecer vínculos permanentes; sólo uniéndose a las fuerzas espirituales cabe formar instituciones. Contra el “amor” que trata egoístamente a los demás seres humanos, como si fuesen bienes de consumo, se yergue el amor-donación que llega, incluso, a sacrificarse por los prójimos y por el bien común. Hay una unión espiritual entre los seres humanos que se explica por la práctica de las virtudes sociales: amor al prójimo, veracidad, lealtad, obediencia, justicia... Gracias a estas virtudes sociales se estructuran ámbitos de cultura en la ciencia, en el arte, en el derecho, en la economía. Los valores ontológicos y morales están más allá del alcance de los individuos solos, aislados.

Por algo existen las instituciones sociales, el intercambio espiritual. Claro está que este intercambio espiritual supone el “proceso de verbalizar el mundo” (L. Weisgerber), el lenguaje que crea la comunidad amorosa que habla el mismo idioma. La lengua materna se ve reducida y adulterada por el lenguaje de muchos medios de opinión que se dirigen a los impulsos, a los sentimientos.

Una forma de unión duradera entre seres humanos que tratan de realizar un fin en común es el significado esencial de la sociedad. Este concepto, el de sociedad, expresa lo mismo —si lo entendemos como se ha definido— que el de comunidad. En alemán, la palabra *Gemeinschaft* (comunidad) significa unión personal y sentimental, al menos preponderantemente. Se distingue de la *Gesellschaft* (sociedad) en que esta última es una organización finalista. El matrimonio es comunidad de vida, y no sociedad de vida. La sensibilidad lingüística alemana distingue todas esas comunidades: comunidad educadora, comunidad de la gracia, comunidad de los santos, de las sociedades; por ejemplo: “sociedad de Jesús”, “sociedad del Verbo divino”, además de las sociedades anónimas, de las sociedades industriales y de toda esa extensa gama de sociedades mercantiles y civiles. Algunos autores han pretendido distinguir la sociedad de la comunidad, advirtiendo que en la sociedad el hombre está antes de esa entidad finalista que forma, mientras la comunidad —Iglesia, Estado— nos antecede. Pienso que la definición que hemos ofrecido de la palabra sociedad —*una forma de unión duradera entre seres*

humanos que tratan de realizar un fin en común— abarca también lo que se entiende por comunidad. No hay por qué oponer las fuerza emocionales e inconscientes del hombre al espíritu razonable y ordenador. No siempre las fuerzas emocionales e inconscientes atentan contra el espíritu razonable y ordenador, sino que en varias ocasiones le impulsan favorablemente.

Las formas de vida moderna —triste es decirlo— han masificado al hombre; esto es, lo han despersonalizado. La mecanización, la estandarización, el amontonamiento quitan la originalidad de cada hombre para ponerle una máscara idéntica. Cabrá decir que en un futuro no lejano nuestros prójimos serán nuestros idénticos. Esperemos que nunca suceda la conversión de la persona en el hombre-masa. La maraña de los vínculos sociales no conduce necesariamente a la alienación. Ciertamente se dan muchos casos de la huida hacia lo impersonal, hacia la vida inauténtica de la que hablaba Heidegger: “se” piensa, “se” opina, “se” dice, “se” hace... El vacío de interioridad provoca la huida hacia el adocenamiento, el borreguismo, que sirve de instrumento apropiado a los dictadores de todo signo. La estandarización de la vida material, por otra parte, hace retroceder la vida íntima del ser humano. El desarraigo religioso producido por teorías pseudocientíficas y por secularizaciones delirantes llevan a la angustia del hombre contemporáneo, a ese sentimiento de sentirse flotar a la deriva. Sólo anclando en el Ser fundamental y fundamentante se preserva el hombre de la pérdida irreparable, de la indignidad personal, de la degradación de la persona.

3. EL PRINCIPIO DEL BIEN PÚBLICO TEMPORAL

Cuantas veces se agrupan los hombres en sociedad hay un bien “común” —expresión que tiene carta de ciudadanía en las disciplinas jurídicas y sociales— que ordena los medios hacia él y que se instaura como finalidad. Este bien común es el fin que centra la vida de la sociedad política o comunidad política, anima la actividad de su gobierno y da sentido a la ley como instrumento de la acción del poder y del orden político. Todos los problemas de la vida pública se agrupan y resuelven en este eje común. Sin la idea de fin no tendría sentido el Estado con todas las modalidades de su estructura. Por eso es preciso analizar esta idea de causa final: alma del sistema. Ciertamente, la expresión “bien común”, pese a estar consagrada universalmente, no es la expresión más precisa para delimitar la idea del fin del Estado. Y afirmo que no es la expresión más rigurosa de la causa final de la sociedad y del Estado porque también existe el bien común de una sociedad anónima, de una asociación civil, de una sociedad de responsabilidad limitada y de todos los grupos intermedios entre el individuo y el Estado. Por eso me parece más propio hablar del bien público temporal, que sólo es patrimonio del Estado y de la sociedad internacional. Si han de tener sentido los fines del Estado y de la comunidad interestatal, será preciso que a la vez sean fines del individuo. ¿Quién es capaz de proponerse fines y realizarlos? ¿Quién tiene conciencia de la finalidad que se persigue en la *societas perfecta*, sino la persona? La colectividad —ya sea los Estados o la ONU— carecen de conciencia en el sentido real del vocablo; la colectividad no vive ni tiene un

alma en sentido auténtico; quienes viven son únicamente los individuos y consiguientemente la colectividad tendrá que ser sólo un instrumento, un aparato o un medio para la realización de los supremos valores de la persona individual. Ni el Estado ni la Organización de las Naciones Unidas son un fin en sí; poseen fines. Éstos podrán superar al estudio de una teoría formalista del Estado, pero de ninguna manera a una filosofía del Estado y a una filosofía del derecho.

El orden político deberá tender a procurar, directa o indirectamente, todos aquellos bienes materiales, culturales, morales y religiosos que permitan el desarrollo de la persona humana. La doctrina clásica escolástica designa como *bonum essentialiter* al desenvolvimiento intelectual y moral, y a la recepción de la cultura. Y llama *bonum instrumentaliter* a los medios materiales necesarios para la subsistencia. El bien público temporal significa, primaria y fundamentalmente, la forma que adopta el bien humano en cuanto el hombre vive en el Estado (bien público nacional) y en la comunidad internacional (bien público internacional). El bien público estatal desemboca en el bien público interestatal. La justicia es la forma del bien público temporal; el bien humano —personal y social— es su contenido. El bien público podrá ser particular o público, según se relacione de manera inmediata con intereses particulares o con el interés público. Por eso, tratándose del Estado, afirma Jean Dabin, la expresión del “bien público” es preferible a la de “bien común”, porque indica con precisión que el bien en juego es el bien común público. Trátase del bien público en general, en su diversidad y complejidad, sin acepción de personas o grupos; comprende a los vivos y a las generaciones futuras, pues el público y su bien se despliegan en forma espacio-temporal. El Estado no entra en contacto con el bien particular, sino indirectamente, creando mediante el bien público condiciones favorables para su desarrollo. ¿Cuáles son los elementos del bien público? Primordialmente cabe decir que son dos.

1. *El orden y la paz.* Para proscribir la violencia en todas sus formas es menester que existan una institución de fuerza pública (la policía) y una institución de justicia (los tribunales) que realicen el sistema jurídico.

2. *Coordinación de intereses.* El orden estatal guiado por la justicia no es el bien concreto de nadie. Pero si es cierto que el bien público no realiza el bien propio, no es menos cierto que lo favorece al procurar a cada quien el medio de conservar, de adquirir o de mejorar su bien particular.

El bien del Estado mismo, que es legítimo satisfacer, nunca agota la finalidad de la institución estatal; no hay que olvidar que el Estado es un instrumento y como tal debe comportarse. Instrumento para realizar el bien común, que es el bien de los hombres que conviven en su ciudad. Más allá del bien común nacional está el bien común de la humanidad. La unidad de origen y destino de la especie humana y el sentido de la solidaridad superan la egoísta posición de un orden estatal exclusivo. Por fortuna, el bien nacional y el bien internacional no se excluyen, sino que pueden y deben armonizarse.

¿Por qué le llamamos “bien”? Porque dan satisfacción a las necesidades humanas en su cabal naturaleza espiritual, moral y corporal. ¿Qué nos proporciona el bien común? Nos proporciona la paz, la virtud (aunque en nuestros tiempos suene rara esta palabra),

la cultura y las cosas necesarias para el desenvolvimiento de la existencia del ser humano. ¿Por qué se dice “común”? Porque el esfuerzo, la aportación, así como la distribución y el disfrute de estos bienes —nacional e internacional— han de compartirse en la proporción de la justicia. De otra suerte no habría paz en las naciones y en el orden.

Los bienes particulares de los individuos y de los grupos se trascienden en el bien público, razón propia de ser del Estado. Las funciones estatales se exteriorizan en acciones estatales públicas. Es la idea del bien público la que orienta y define la política misma, la que se constituye en el fin central de la sociedad civil. El Estado anima la acción gubernamental y se sirve de la ley como instrumento de la acción del poder y del orden político. Es así como se justifica el instrumento estatal: condición necesaria para el desenvolvimiento de la persona humana. Directa o indirectamente, el Estado debe aprender a procurar todos aquellos bienes materiales, culturales y morales que permitan el desarrollo como persona humana. El *bien esencial* (desarrollo intelectual, moral y recepción de la cultura) y el *bien instrumental* (lo requerido para la subsistencia) obligan a los hombres a realizar un esfuerzo coordinado. Sólo así, a través del derecho y de la organización política, se realiza el *bien integral*.

Adviértase que el bien público no es el bien particular de cada uno de los individuos que componen la comunidad política, ni se trata de un mero agregado o la suma de bienes individuales, sino el bien de toda la comunidad. Por eso se ha definido el bien común diciendo que *es el conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales los seres humanos —todos sin excepción— pueden cumplir su destino natural y espiritual*. En cuanto el hombre vive en comunidad, debe realizarse siempre el bien público. Bien público que se manifiesta en forma de justicia benéfica para todos los ciudadanos. Sin el bien público no tendríamos la paz, la virtud anímica para convivir, la cultura y la abundancia necesaria de los medios de subsistencia para nuestra vida corporal. La acción de gobierno está para realizar el bien público. El Estado es gestor del bien público temporal. No todos los hombres prestan iguales servicios a la sociedad ni contribuyen en la misma forma eficaz al conjunto organizado de las condiciones sociales. Por eso la distribución del bien público temporal tendrá que ser forzosamente desigual. En todo caso, jamás hay que olvidar que el bien que aportan las personas se traduce en bien común que se distribuye. No tendría sentido entregar todos nuestros esfuerzos y sacrificarnos en aras del bien público si ese bien no nos distribuyese los bienes acumulados. Los seres humanos son relativamente para el Estado y la sociedad, pero el Estado y la sociedad son absolutamente para el hombre. Las prerrogativas esenciales de la persona humana no pueden ser sacrificadas por el Estado, por la sociedad, so pretexto del bien público. En rigor no existe conflicto entre las exigencias del bien personal y del bien público. El bien público es un fin intermedio, infravalente. Los intereses eviternos de la persona humana están más allá de ese fin intermedio o infravalente. Ciertamente debemos trabajar y sacrificarnos tanto cuanto lo requiera la existencia y el perfeccionamiento del Estado, bajo la pena de que muera éste y también el hombre mismo.

El bien público tiene rasgos distintivos que le caracterizan, que le distinguen de los

bienes particulares. Se habla de que el bien público es universal, plástico, susceptible de progreso, y dinámico. Universal porque nada de lo humano le es extraño, busca las ventajas de todos sin agotar su virtud y su fecundidad. Plástico, porque se organiza concretamente conforme a los recursos del momento. Susceptible de progreso, porque no se agota en las formas históricas de una civilización determinada, sino que marcha hacia el ideal que, aunque no sea jamás alcanzado, es configurador. Dinámico, porque está desarrollándose en tensión hacia el porvenir, y cabe agregar que el bien público — intelectual, moral y económico— ha de ser coparticipable, redistribuible y jerárquico. Todos los miembros de la sociedad pueden y deben cooperar para integrar ese conjunto organizado de las condiciones sociales; por eso decimos que es coparticipable. Como el bien público redunda en beneficio de cada uno de los miembros del conglomerado social, decimos que es redistribuible. Jerárquico porque ocupa una posición superior a los bienes particulares del hombre, como miembro o parte de la comunidad, y una posición inferior respecto al supremo fin del ser humano.

Toda la vida del hombre en su *status viatoris* debe ser favorecida por el bien público: necesidades corporales y necesidades espirituales. Ciertamente lo inferior —satisfacción de las necesidades materiales— se subordina a lo superior —necesidades del espíritu—. Aunque el bien público sea temporal por naturaleza, está estrechamente vinculado con el fin eterno de la persona. El bien público favorece el cumplimiento del fin último de la persona. Como parte de la sociedad, el hombre apetece el bien público temporal.

Jamás admitiremos de buena gana un Estado verdugo, ni un Estado víctima de un puñado de mandones. Sólo al servicio de la comunidad —y en ella y por ella al de todos y cada uno de los hombres que la integran— el Estado puede justificarse. El poder público dirige y coacciona en caso necesario hacia el bien público. Lo primordial es la dirección; la coacción sirve —cuando se requiere— para ser efectiva su dirección. La felicidad común mide y aquilata la utilidad, la conveniencia y la justicia de toda ley y de toda política.

Al hombre le disgusta lo defectuoso. “El bien es lo que todos apetecen”, nos dejó dicho Aristóteles y lo repite santo Tomás. ¿Por qué lo apetecemos? Porque es perfecto, actualizado. La perfección que se anhela está bien dispuesta, aunque como bien particular sea participativamente bueno y no por esencia bueno. El bien universal es aquello que es por sí mismo y esencialmente bueno. Todo lo que se participa viene determinado a modo del participante, se dice en la filosofía aristotélico-escolástica. Quiérese indicar que *participar* significa en el participante recibir de modo esencial o gradual algo del participado. Trátase de una recepción parcial en el participante. Y el participante es sujeto en potencia mientras el participado lo es en acto. Y algo más: lo participado es causa ejemplar. Participamos del bien honesto que tiene razón de fin, aunque no sea último fin. Aquello que no es apetecido sino por el orden al fin —del cual obtienen cierta bondad— sólo es bien útil.

El fin ideal filosófico del Estado en que vivimos depende de la idea y del fin del hombre en su estado itinerante y en el estadio final eviterno. ¿Cuál es la idea sobre la existencia y naturaleza de un orden universal en la comunidad humana? Y ¿cuáles son los

valores morales que se han de realizar y garantizar en un orden verdaderamente humano? Necesitamos medir el valor del orden existente y obtener un fundamento para responder a los interrogantes que hemos formulado.

El Estado tiene un propósito objetivo, independiente de la arena movediza de los gobernantes en turno y de las masas populares. Como institución moral, jurídica y objetiva, el Estado presenta un carácter supraindividual. Ante todo, no hay que olvidar que el fin objetivo del Estado tiene un carácter servicial. El fin del hombre no puede divergir radicalmente del fin del Estado. El Estado no es una sustancia primera, no existe fuera de sus ciudadanos. Sólo existe por ellos y con ellos. De ahí el insoslayable carácter instrumental que tiene el Estado. La “razón de Estado” no puede aceptarse fuera de la moralidad que exige el bien común de los ciudadanos. La perfección absoluta del hombre nunca se agota ni se agotará en la perfección absoluta del ciudadano. Estamos muy distantes de los griegos que concibieron la *polis* como la dueña absoluta de los ciudadanos. La ciudadanía no agota la perfección integral del hombre. El Estado pagano ignora que el bien común no puede ser la cima de todos los fines y valores más preciados por los hombres. Es necesario defendernos contra una concepción —veladamente totalitaria— que convierte al bien común del Estado en bien supremo del hombre. Si el Estado no es un orden moral en sí mismo, su fin se torna relativo y limitado. Sólo forma parte del orden moral trascendente que emana de la recta razón y —para los creyentes— de la revelación divina. El Estado sólo puede proporcionarnos una felicidad externa o política; permanece en el *status viatoris* intramundano. Y la verdad es que la felicidad mundana nunca podrá erigirse en la verdadera felicidad eterna a la cual aspira todo ser humano. La felicidad política bien estructurada, con toda la importancia que pueda tener, es un fin intermedio. Nos hace vivir en un orden de paz y de justicia, nos protege para sobrevivir y nos defiende de las invasiones extranjeras. En este sentido, el derecho recibe su justificación exclusivamente de su servicio al bien común, que supone justicia y seguridad. El bien común no es un valor absoluto. Estamos ante un fin relativo, puesto que el fin del hombre es supramundano. La libertad del ciudadano debe estar eficazmente protegida por la estructura estatal. No es tarea del Estado cuidar del bien privado de los ciudadanos, sino del bien público temporal que como entes sociales requieren. En última instancia, el bien común se resuelve en una suma distributiva de intereses y bienes privados de los individuos. Formalmente, el bien común es el buen orden entre las personas en su cabal dimensión individual y social. Abarca servicios mutuos y bienes materiales.

Dentro de la nación, el Estado es la sociedad perfecta, (*societas perfecta*), puesto que es la suprema autoridad, la última instancia. En el Estado reside la soberanía como una de sus características esenciales. El bien público, como valor, engloba el valor justicia, el valor seguridad, el valor de la utilidad económica comunitaria y el valor de la eficacia moral en la vida de relación. De ahí la superioridad del bien público sobre los bienes privativos de cada uno de los sujetos congregados, pero nunca sobre la persona humana en su destino natural y espiritual. Activa y pasivamente todos participamos en el bien público. Pero esta participación es desigual, se realiza según una determinada

jerarquía de valores.

El bien público, con sus caracteres que le son propios —realidad dinámica, plástica y susceptible de progreso—, nunca lo realizaremos plenamente, pero siempre exigirá el comportamiento y la entrega para el bien de todos. Las decisiones que están referidas al bien común pueden ser correctas o erróneas. *El grado del desarrollo material-espiritual-moral de una sociedad depende de la madurez de las decisiones sobre el bien común.* La altitud del ideal social dependerá de la inteligencia y de la eficacia de gobernantes y gobernados con sus diferentes aportaciones. Primero está el ideal social y luego existe la conformación jurídica. Y esta conformación jurídica tiene en el bien público su punto directriz y de convergencia. No pensemos que por ser punto directriz deja de ser elemento constitutivo de toda positivación del derecho. El adagio *salus publica suprema lex est* es criterio de regulación y de interpretación, pero no una norma jurídica propiamente dicha.

El concepto del bien público es polifacético, tornadizo, plástico, dinámico, susceptible de progreso. La realidad del bien público se puede contemplar desde diversas perspectivas. Primigeniamente surge la idea de bien público como ayuda a los hombres y a los grupos intermedios integrantes de la sociedad. ¿Cuál es este auxilio? Cada persona física o moral tiene tareas vitales propias que no puede cumplir sin el auxilio de un conjunto organizado de las condiciones sociales. La sociedad no existe por existir, sino que existe por una finalidad. La finalidad —advertible por el hombre— satura todo el ámbito ontológico del universo. La sociedad —y el Estado como *societas perfecta*— tiene por finalidad el bien público. Y este bien público no es un mero agregado cuantitativo de los bienes individuales, sino un bien supraindividual y cualitativamente diverso. Prestaciones comunes, ordenamiento jurídico, organización económica, ciencia y cultura; todo lo humano está aportándose al bien público y distribuyéndose a los hombres. Gracias a ese conjunto de supuestos sociales, los seres humanos pueden cumplir sus cometidos culturales y vitales. Instituciones de enseñanza, sanidad, comunicaciones, beneficencia social, política, previsión, ejército, tribunales, constituyen y garantizan la existencia de la sociedad. Taparelli ha dicho en forma gráfica: “el Estado no tiene otras manos que las de los individuos”. Por eso la actuación y la responsabilidad individuales no deben ser suprimidas. Gracias al bien público todos los ciudadanos del Estado pueden alcanzar libremente y por sí mismos su cabal realización individual y social. Se trata de un interés común a todos y obligatorio para todos. La cooperación de todos redundará en beneficio de las tareas vitales y esenciales de todos y cada uno de los ciudadanos. Pero el bien público evoluciona constantemente; nunca queda fijado de una vez y para siempre. Si la ciencia más la técnica y las prestaciones evolucionan continuamente, el bien común tiene que ser plástico y dinámico.

El todo social no es algo informe, sino estructurado en torno a un bien público que tienen los miembros de la sociedad y del Estado. Nunca podemos desvincular el bien público de la totalidad de las personas que integran la comunidad. No hay que concebir el bien público como el bien del Estado o del todo social, sino como el bien del conjunto de los individuos y de los grupos intermedios que integran una sociedad. No se puede

violentar la comunidad familiar sin atentar contra el bien público; cuando faltan los ordenamientos naturales e intermedios entre el individuo y la sociedad, no se realiza plenamente el bien público. Ciertamente, el bien público forma parte de la ley moral natural en una sociedad. El bien público no es un fin en sí, aunque existan derechos en favor de la comunidad dentro de los límites impuestos por la ética y el derecho. Si se preguntase cuál es la ley subyacente en el bien público se llegaría insoslayablemente a la ley del derecho natural, a lo naturalmente *justo*, exigido por la naturaleza social del hombre. El bien público es de naturaleza objetiva, ajeno en puridad a toda arbitrariedad subjetiva. Aunque el bien público no sea el bien supremo, sí constituye la ley suprema de la sociedad o del obrar social. Es legítimo esperar y exigir conductas orientadas al bien público temporal y prohibir las transgresiones del derecho positivo fundado en el derecho natural.

Johanness Messner habla, a propósito del bien público, de la ley de la preeminencia, de la ley de la limitación y de la ley jurídica que genera deberes de justicia hacia el bienestar colectivo. Se habla de preeminencia porque el bien público es jerárquicamente superior al bien particular. Se habla de limitación porque el bien público está subordinado a los fines superiores de los destinos personales.

La justicia del bien común es la justicia que, con arreglo al principio jurídico moral del *suum cuique*, da a la comunidad lo suyo; es la actitud enderezada a la conducta exigida por dicho principio. El orden fundado en la ley del bien común lo definimos como ordenamiento del bien común. La ley moral jurídica del bien general — advierte atingentemente Messner — es el fundamento de las facultades jurídicas de la autoridad estatal. De ahí que sus leyes obliguen en conciencia a los miembros de la sociedad como deberes jurídicos.³

Un conglomerado humano sin articulación social sería un caos. El principio del bien público es precisamente un principio de articulación social. En cuanto fin de una comunidad, fundamenta el propio radio de acción y el mismo ordenamiento social. Pero como las funciones de los seres humanos son múltiples, requerimos de la ayuda social con todas esas múltiples comunidades menores y mayores: familia que vincula los hijos a los padres y los padres a los hijos; reagrupación de familias en la comunidad de stirpe; comunidades vecinales, testamentos profesionales, estados federados o federales... Tan importante es el bien público que sin este fin no podría haber una estructuración de la sociedad. Los gobernantes, si verdaderamente lo son, guían a los ciudadanos unidos en la *societas perfecta* hacia el bien público. El gobernante, con su autoridad, regula y dirige con base en la razón y el interés. Regula el uso de las fuerzas humanas y procura insertar las actuaciones del propio interés en el ordenamiento del bien público temporal.

Como resultado de la cooperación social para fines vitales esenciales, la persona exige reconocimiento de sus derechos inviolables e irrenunciables y de su esfera de libertad de acción. El bien público es tan sólo un auxilio al servicio de las personas humanas. En tanto que el bien público tiene una naturaleza auxiliar, su forma de actuación ha de ser esencialmente subsidiaria. La subsidiariedad es un principio del orden social, pero a la vez es un principio jurídico moral fundamental que limita la competencia del Estado. Todo ello sin mengua de la responsabilidad moral personal por la realización de los

quehaceres vitales esenciales.

En nuestro tiempo, las multitudes exigen demasiado de la ayuda estatal, convirtiéndose el Estado en un Estado de “providencia”. Los fines sociales del Estado no caben absolutizarse porque se caería en un Estado de previsión socialista con fuerza totalitaria. El hombre no puede ser reducido a mero instrumento al servicio de fines sociales. Por ello, el principio de subsidiariedad es, en buena tesis, un principio jurídico comprehensivo, integrador. Lo deseable siempre es que exista el máximo de libertad posible y restricciones tan sólo las necesarias. Este principio de subsidiariedad es, a la par, principio de la autonomía de las comunidades menores, de la descentralización del poder social y del orden de una comunidad libre y abierta.

La persona humana —ónticamente hablando— tiene una dimensión social que le lleva, insoslayablemente, a ser miembro de la sociedad. Y como miembro de la sociedad; esto es, como ciudadano, le conviene un bien público. Pero este bien público de las personas humanas no es bien de la sociedad propiamente dicha.

La persona humana no es parte de un todo. Consiguientemente, el todo social no puede ser superior al bien de las personas. El bien público es público a cada uno de nosotros. Participamos en él como miembros de la sociedad. Pero la sociedad, metafísicamente hablando, no es una sustancia primera sino una sustancia segunda inherente. El bien de las personas, como bien transpersonal, resulta omnipersonal. La perfección de los seres que integran la sociedad requiere del bien aportado por cada uno de sus integrantes. Pero este bien aportado —lo hemos dicho— se traduce en bien distribuido. Yo no concibo un bien público impersonal. Un bien puramente comunitario desligado de las personas, endiosando a la comunidad o a la clase social, resulta monstruoso. El hombre, en su calidad de persona, tiene como último fin, no a la comunidad —fin intermedio—, sino a Dios, el único bien saciante. Inteligencia y voluntad tienden a la verdad absoluta y al bien infinito que está más allá del bien común. Sólo el ser absoluto puede saciar nuestra hambre de conocimiento y nuestra sed de amor.

El bien es común para los hombres que integran la sociedad. Pertenece a todos, es hecho por todos y distribuido para todos. Quiérese decir que ese bien no está reservado a determinados individuos o a grupos específicos. No se trata de una acumulación informe de bienes particulares. No puede concebirse como un mero agregado mecánico de bienes individuales acumulados. Se trata de un fin si se toman en cuenta las relaciones humanas. Pero desde el punto de vista del destino final del ser humano, el bien público no pasa de ser un medio. El bien público es siempre un bien temporal, agotable en este mundo, sin trascendencia respecto a la vida terrestre. Nos sirve para mejor vivir en este tránsito, en este *status viatoris*. En otras palabras, contribuye, en alguna manera, a nuestra salvación eterna, aunque se trate de un bien intermedio o infravalente.

Requerimos de la ayuda de los otros hombres para acercarnos a Dios desde este estado de itinerantes, de peregrinos de lo absoluto.

Ciertamente el bien público nos reclama sacrificios, pero nunca quebranta —no sería un verdadero bien— nuestra dignidad personal. Nunca los hombres dignos pueden someterse totalmente a una comunidad. Otra cosa diferente es que tengan que cooperar,

con sus servicios y sus bienes, a ese bien público temporal que resulta indispensable. Un egoísmo feroz y un adocenamiento borreguil resultan inhumanos. Nuestra participación conjunta crea un ambiente social propicio para el desarrollo de todos y cada uno de los ciudadanos. Los bienes públicos se redistribuyen entre las personas para ayudar a cumplir la plenitud subsistencial anhelada. El bien público temporal es superior a los bienes estrictamente privados, individuales, pero es inferior al bien intemporal de la persona.

Todos los aspectos de la vida del hombre están comprendidos en el bien público, que reviste un carácter no solamente jurídico sino también moral. Claro está que se refiere a las satisfacciones y necesidades materiales, pero siempre en relación y satisfacción con las necesidades espirituales. Por eso el bien público es el fin de la sociedad, de la unión moral de seres inteligentes en consenso permanente y eficiente. El fin lo conocen y lo quieren todos.

La organización jurídico-política del Estado sería incomprensible sin una causa final que animase la actividad del gobierno y diese sentido a la ley como instrumento de la acción del poder y del orden político. Prescindir del bien público sería prescindir del eje común alrededor del cual se agrupan y resuelven todos los problemas de la vida política. *En cuanto el hombre vive en comunidad, el bien humano adopta la forma del bien público.* La justicia es su forma; el bien humano —personal y social— es su contenido. Por lo que hace al bien particular, el Estado no entra en contacto con él, sino indirectamente, creando, mediante el bien público, condiciones favorables para su desarrollo. Sin embargo, el Estado sólo se justifica como una condición necesaria para el desenvolvimiento de la persona humana. A la luz de estos postulados, fácilmente podrán resolverse las oposiciones de los derechos entre el Estado y el hombre. El hombre requiere del Estado. En absoluto no es el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre; pero el hombre debe trabajar y sacrificarse tanto cuanto lo requiera la existencia y el perfeccionamiento del Estado, bajo la pena de que muera éste y también el hombre mismo. Y en este sentido relativo y limitado, también es el hombre para el Estado. Mientras que la persona es para el Estado relativamente, el Estado es para la persona absolutamente. Si los individuos se reúnen en el Estado para realizar su finalidad personal, la sociedad civil será, en último término, un medio para auxiliar a sus miembros. El bien público que se traduce en bien común distribuido es —hay que decirlo bien claro una y otra vez— un fin intermedio *finis quo* por medio del cual cada miembro del cuerpo político obtiene su bien propio.

Desde el Renacimiento —época en que surge el primer Estado (el Estado español) como forma de convivencia política contemporánea— hasta nuestros días, la estructura permanente del Estado, sin perjuicio de sus variantes históricas, se nos presenta, y ahora también —permítaseme proponer una definición—, como una *agrupación política soberana, geográficamente localizada y organizada teleológicamente respecto al bien público temporal*. No se trata de una agrupación política cualquiera —partido político, grupo de presión—, sino de una agrupación política soberana; esto es, dotada de un poder superior *in suo ordine*, como un principio de dirección imantado al bien público.

Desde que el Estado es Estado se ha distinguido de la tribu nómada porque está asentado permanentemente en un territorio determinado, porque está geográficamente localizado. La organización jurídico-política del Estado, servida por un cuerpo de funcionarios, es otra constante histórica. Y esta organización sería incomprensible sin una causa final que animase la actividad del gobierno y diese sentido a la ley como instrumento de la acción del poder y del orden político.

El hombre se ordena, parcialmente, al Estado. Algo hay en él que no es parte de la agrupación política, algo que trasciende todo lo político y social. El Estado tiene un carácter instrumental. Menester es recordar siempre que el Estado no existe ni *por* sí ni *para* sí, sino *por* las personas y *para* las personas. No puede el Estado pensarse, ni pensar el mundo exterior, ni querer, ni tener una vocación eterna. El tipo de su realidad es cultural. Trátase de una entidad social jurídico-política. La más alta dignidad que alcanza esta agrupación política soberana es la de crear un conjunto organizado de las condiciones sociales que permita a la persona humana llegar a ser quien es, cumplir su destino natural y espiritual.

4. EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

¿Cómo coordinar la actividad de los particulares, la llamada iniciativa privada, con la actividad de las estructuras sociales superiores? El principio de subsidiariedad ayuda a resolver posibles colisiones entre individuos y Estado o instituciones organizadas teleológicamente. El vocablo *subsidiariedad* proviene del latín *subsidium*, que significa “ayuda desde la reserva”. La sociedad es, en cierto modo, la reserva de los individuos. Subsidiariedad significa intervención complementaria y auxiliar del Estado y de otras instituciones organizadas teleológicamente. Si existe el principio de solidaridad, es menester que la sociedad ayude a los particulares. La encíclica *Quadragesimo Anno* (N. 79-80) apunta claramente los ámbitos de competencia entre el Estado y los individuos:

Como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar para encomendarlo a una comunidad, así también es injusto y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del recto orden social abocar a una sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Toda acción de la sociedad debe, por su naturaleza, prestar su auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos [...] Cuanto más vigorosamente reine el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, quedando en pie ese principio de la función subsidiaria del Estado, tanto más firme será la autoridad y el poder social y tanto más próspera y feliz la condición del Estado.

La sociedad tiene un papel de apoyo, de protección al individuo, a la familia y a la corporación profesional. Hay que completar las acciones de los particulares siempre que lo requiera el bien común.

La libertad y dignidad del hombre constituye la fundamentación del principio de subsidiariedad. Las tareas y derechos que no pueden ser cumplidos adecuadamente por

el Estado o por otras estructuras sociales pertenecen siempre a los individuos, quienes necesitan ser protegidos de los abusos del Estado.

El principio de subsidiariedad es relativamente nuevo, aunque su contenido tenga antecedentes en la tradición cristiana más antigua. El genio perspicaz de Dante apunta en su obra *De Monarchia* (1,14) que el emperador no debe decidir “todos los pequeños asuntos de cada ciudad”, pues “las naciones, reinos y ciudades tienen sus características diversas que han de ser consideradas en leyes especiales”. El pueblo tiene derecho a realizar, por sí mismo, en su casa, en su comunidad, en su patria, el quehacer que pueda cumplir sin menoscabo del bien público temporal. La razón y la verdad nos lleva a este derecho subsidiario incompatible con el autoritarismo del poder estatal centralizado. En materia educativa y escolar se manifiesta particularmente este principio de subsidiariedad.

El orden jurídico se ordena al principio del bien público temporal. Y para realizar el bien público temporal se requiere la colaboración de todos los miembros de la sociedad. Esta cooperación social nunca cesa de tener fines existenciales. El bien público temporal se limita, por una parte, a lo que atañe al bien del hombre en sociedad —que es de todos y de nadie en particular— y, por la otra, a todo aquello que se refiera a este estado de itinerantes, a este paso hacia la eternidad. El bien público temporal no atañe a competencias y facultades que excedan lo que el hombre individual o los grupos sociales puedan hacer por impulso propio. Yo no pienso, como Johannes Messner, que el bien común y el principio de subsidiariedad sean en el fondo la misma cosa. El principio de subsidiariedad no versa sobre el imperativo que corresponde al Estado de coordinar las actividades de los particulares, de ofrecer seguridad y magistratura de la paz social. El bien público temporal delimita todo, pero también hace que las autoridades actúen positivamente en todo aquello que se requiere. El principio de subsidiariedad es un principio que se limita al ámbito de las competencias entre los particulares y el Estado. Ciertamente que de no realizarse el principio de la subsidiariedad resultaría menoscabado el bien público temporal, pero eso no significa que el principio de subsidiariedad agote todo el ámbito de acción que requiere el bien común. A los particulares no les atañe realizar los principios del orden y la paz —policía y judicatura—, ni coordinar las actividades de ellos mismos. Tiene que ser una autoridad superior la que ejerza estas funciones. No se trata de un mero principio formal, sino de un principio real del conjunto organizado de las condiciones sociales. El principio de subsidiariedad, fundado en el mismo orden de la socialidad y de los fines, reconoce a grupos o instituciones menores como la familia, el municipio o la corporación profesional, y defiende sus derechos, responsabilidades y competencias. En este sentido es un principio material de justicia. La distribución de competencias no basta para comprender en plenitud la subsidiariedad. Toda actividad social ha de ser ayudada cuando las personas no tengan la suficiencia para el cumplimiento de sus cometidos. Diríase que el principio de subsidiariedad ayuda a las formaciones sociales y sirve como reserva. Trátase de un principio de derecho natural fundamental para el orden jurídico. El derecho de mando encuentra sus límites en el principio de subsidiariedad. No hay omnipotencia del Estado ni hay omnipotencia de los grupos intermedios; simplemente hay esfera de competencias en la sociedad pluralista.

En buena tesis, el principio de subsidiariedad obliga al Estado a que no exista —que no debe existir— para la expansión ilimitada de sus atribuciones. Johannes Messner —y en esto concuerdo con él— ha afirmado que el principio de subsidiariedad se puede formular diciendo tanta libertad como sea posible, tanto Estado como sea necesario. El principio de “libertad obliga” implica toda la intervención del Estado que sea necesaria, pero implica también toda la responsabilidad propia de los particulares que sea posible. Porque no queremos ni exceso de poder del Estado, ni debilidad de este gestor del bien público temporal. La autoayuda de los particulares debe extenderse tanto cuanto sea posible, y la ayuda del Estado debe ejercerse siempre que sea necesaria.

Hoy en día se piden reformas de la sociedad a fin de organizar unidades administrativas autónomas de carácter corporativo y profesional. La descentralización de las competencias y de los poderes se impone en una sociedad libre, que permita la realización de las personas humanas para que puedan cumplir sus destinos naturales y espirituales. La garantía de esferas de responsabilidad y competencia es algo muy positivo, porque otorga preferencia en el derecho, la libertad y la responsabilidad a todas y cada una de las personas. El mismo principio de subsidiariedad demanda la intervención del Estado para que salvaguarde la subsidiariedad de la actuación estatal. No hay formas completas, inquebrantables e inmutables en el orden de la subsidiariedad. No olvidemos la imperfección de la naturaleza humana, la justicia deficiente que alcanzamos los hombres. Entre libertad y autoridad, entre individuo y comunidad habrá que estar fijando constantemente límites y competencias. Hay que movilizar el mayor número posible de energías en pro del bien público temporal. La autoridad suprema posibilita, estimula, promueve y supervisa la actividad de los grupos intermedios. A mayor libertad posible, menor intervención estatal. No es el número de leyes la que hace feliz a un pueblo, sino el grado óptimo de progreso de la justicia, en la seguridad, en el bien común que abarca el bien económico. Ante la experiencia de las dictaduras, cabe pedir que el Estado limite al mínimo necesario su intervención. Ninguna dictadura ha sabido respetar el principio de subsidiariedad, el orden de libertad de las personas que anhelan cumplirse en lo social, pero que tienen un destino metasocial.

Sin los conceptos y la realización de la solidaridad, del bien público temporal y de la subsidiariedad, no cabría concebir y estructurar una civilización del amor. Solidaridad, bien público temporal y subsidiariedad están permeados por el amor que los vivifica y los hace operantes.

Vayamos ahora a penetrar en la estructura y sentido de la civilización del amor, que no es utopía y se ha dado ya en nuestro México emotivo y trágico, que aún recuerda las enseñanzas y el gobierno del santo y sabio varón Tata Vasco, así llamado por los aborígenes michoacanos que le conocieron y le amaron.

V. ESTRUCTURA Y SENTIDO DE LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

1. Hacia una nueva cultura de raíz cristiana. 2. Ciencia, técnica y sabiduría. 3. Verdad y tolerancia en la civilización del amor. 4. Doctrinas sociopolíticas y económicas de nuestro tiempo: Liberalismo y neoliberalismo, transpersonalismos y doctrina social cristiana. 5. Significación y sentido de la familia. 6. Iglesia y Estado. 7. Esencia y fundamentos de la civilización del amor. 8. Educación para el amor. 9. Estructura, funcionamiento y ámbito de la civilización del amor. 10. La civilización del amor fundada en Michoacán.

1. HACIA UNA NUEVA CULTURA DE RAÍZ CRISTIANA

Para poder diseñar la estructura y dilucidar el sentido de la civilización del amor, considero conveniente insertar esta civilización —que sucederá a otras civilizaciones fallidas, como la civilización de la guerra y la civilización de la tecnocracia hueca de fermento espiritual— dentro de una nueva cultura de raíz cristiana.

Cultura es todo lo que el hombre hace, conforma y cuasi crea (cultura objetiva) y la coexistencia del ser humano entre los entes objetivos creados por él (vida cultural). Naturaleza es lo que existe sin que el hombre intervenga en eso que está ahí, frente a él. Nuestra existencia humana transcurre desde la naturaleza y desde nuestra propia naturaleza hasta la cultura, con acentos positivos de valor. No todo lo que hace el hombre coincide con lo humano en sentido de “humanista”. La obra cultural retroactúa sobre el hombre y le puede poner en peligro. El hombre, ser axiotrópico, busca la plenitud subsistencial, el bien infinito en las formas múltiples y limitadas de la cultura. Comprendemos verdades, bondades y bellezas relativas porque hay una verdad, una bondad y una belleza absolutas, que en Dios son uno y el mismo Ser Fundamental y Fundamentante.

Cultura se opone a natura. La naturaleza es tal como es desde su origen. La cultura se desarrolla a golpes de inteligencia y de voluntad. Abarca variados territorios y se desarrolla en los más diversos pueblos a lo largo de la historia. Pero siempre lleva la huella de lo específicamente humano: inteligencia, voluntad, sentimientos superiores.

La cultura, como sistema de certidumbres y estabildades frente a la incertidumbre y la inestabilidad de mi vida, no es propiedad de nadie porque no es un bien jurídico. Esencialmente transferible, la cultura no es excluyente, aunque sea susceptible de apropiación por todo aquel que se sienta habitado por ella, confirmándole en su vida personal. Conocimientos que flotan en nuestro ser y se deslizan sin dejar ningún sentimiento se ligan a nuestros recuerdos, conceptos, voliciones y pasiones, integrando

nuestro *yo* psicológico. Hasta se podría decir que se hacen, en nosotros, carne y sangre, vida y espíritu. Los transformamos y nos transforman.

El hombre, al conocerse, se hace más hombre. Por ser hombre, reflexiona, se plantea problemas, descubre soluciones y confronta estas últimas con la roca viva de la realidad. No hay que olvidar que el término *cultura* tiene un origen agrario y significa “cultivo”. Pero el cultivo supone la simiente, la sementera, la plantación, la labor del sembrador. Sin este afán humano sobre la tierra en cuanto meta perseguida y adquisición lograda, nunca podrá entenderse la cultura personal.

La cultura responde a un anhelo fundamental de la naturaleza humana, pero es obra del espíritu y de la libertad, agregando sus esfuerzos a los de la naturaleza. Cultura es plenitud vital específicamente humana: actividades especulativas y actividades prácticas (éticas y artísticas) engranadas al tiempo y a sus vicisitudes. Trátase, consiguientemente, de algo especialmente humano y, como tal, perecedero.

La vida humana, desarrollándose según sus peculiares modos de ser y comprendiendo la producción y utilización de objetivaciones culturales, es también, y de manera eminente, cultura. No hay que olvidar que en el dinamismo y fluencia de la vida se fraguan en el interior de un sujeto el libro y la sinfonía, la catedral y la herramienta.

Consciente o parcialmente inconsciente, el proceso de creación cultural —radicado en la capacidad objetivante del hombre— va desde la primera incitación o germinación hasta que el objeto ingresa con vida independiente y propia en el mundo de la cultura. Si por una parte el hombre crea la cultura, por la otra, la cultura lo va configurando a él. Piénsese en lo que significa en la vida de cada cual el lenguaje, la religión, el derecho, el arte, la técnica... Gracias a estas realidades desarrollamos íntegramente nuestra propia índole, acrecentamos y fortalecemos nuestra vida interior, cumplimos nuestro destino natural.

Tenemos la facultad de imponer nuestro propio cuño a la naturaleza, de incorporarle un sentido. Todo aquello que de alguna manera producimos o modificamos para introducirlo a nuestro círculo humano es objeto de cultura: parques nacionales, pisapapeles, edificios, leyes y reglamentos. En este sentido, se ha podido decir que la tierra entera está culturizada, porque no hay rincón en ella que escape a las relaciones jurídicas y de dominio. Sólo los astros no están afectados por la cultura. Cabe decir que son pura naturaleza.

Una auténtica filosofía de la cultura intenta conocer el mundo de la cultura no como un mero agregado de hechos inconexos y dispersos, sino como un todo orgánico, como un sistema. El hombre vive en una sociedad de pensamiento y sentimiento cuyos elementos y condiciones constitutivos son el lenguaje, el mito, el arte, la religión y la ciencia. No puede el hombre vivir su vida sin expresarla. Y estas expresiones sobreviven a la existencia individual y efímera de sus forjadores. Entre la estabilización y la evolución se da una tensión constante. Hay una tendencia a las formas fijas y estables de la vida, como hay otra que propende a romper este esquema rígido.

Un cosmos intelectual, que abarca un conjunto de valores expresados por la actividad humana, está ahora en nuestras manos. Sí, la cultura es fruto de la libertad espiritual. No

podemos eludir nuestra responsabilidad histórica. Conciencia crítica, organicidad de conocimientos, afinamiento espiritual, todo ello es bueno procurar, a condición de no absolutizar los valores. Sin fundamento trascendente de los valores, la cultura se viene abajo como falso ídolo. O el fundamento de los valores es Dios, o los valores cesan de ser tales. Los valores que expresa toda cultura nos remiten al fundamento de todo valor.

La cultura —ni infrahumana ni sobrehumana— siempre ha sido, es y será unas ideas y unos valores que deben encarnar los hombres y que pueden plasmar en la naturaleza.

Hay encuentros que dejan huella, registro, impronta. Los intelectuales que tuvimos el alto honor y la íntima satisfacción de reunirnos con su santidad Juan Pablo II, aquella tarde lluviosa en el auditorio de la Biblioteca México, recibimos un guía espiritual —acaso el más insigne— de los tiempos que nos toca vivir. Ese fecundo encuentro del sumo pontífice con el mundo de la cultura en México fue noble, fecundo y comprometedor. A quienes estamos entregados, por vocación probada y definida, a las tareas propias de la investigación, del pensamiento y de la formación de las futuras generaciones, nos impactó esa difícil sencillez aunada a la profundidad de una inteligencia lúcida y amorosa. Entre las sombras del mañana, nos sentimos súbitamente enlistados, comprometidos en el proyecto de crear un mundo mejor. Como filósofo cristiano comprometido, recibí un nuevo acicate para contribuir, en circunstancias y en la medida de mis posibilidades, a forjar una nueva Amerindia nuestra, que recibió el rico legado del oro de la lengua castellana, la mirra de nuestras costumbres hidalgas, el incienso de nuestra religión católica. Con estos ingredientes —indígenas, españoles y portugueses— estrenamos alma y territorio. No somos una segunda edición de España ni nos sentimos cripto-españoles; tampoco somos prolongación del Imperio mexicano, ni somos indios puros. Nuestro mestizaje cultural, manifestado en nuestro ser y quehacer de mexicanos, nos hace contemplar el Imperio español y el Imperio del Anáhuac con ojos de mexicanos. Mexicanos en cuya constitución de su ser está la evangelización de la Iglesia católica, cuya realidad nunca ha podido ser borrada de la mente y del corazón del pueblo mexicano. El papa vino a recordarnos, entre otras cosas, una sencillísima verdad: la Iglesia, al evangelizar y en la medida en que evangelice, humanice y libere, construye nuestra sociedad. La ausencia de válidos proyectos culturales y la libertad de la respuesta a las profundas aspiraciones del corazón humano son algunas de las más notorias y graves incertidumbres del camino a seguir. El fracaso del materialismo marxista y la decepción de los modelos económicamente desarrollistas que renuncian a cimentarse en verdades de fondo y principios que dan sentido a la existencia, ocupan y preocupan a quienes andamos en pos de la tea y la luz. “México —afirmó desde su alto sitial Juan Pablo II— ha sido una de las civilizaciones que, en su tiempo, alcanzaron un alto grado de desarrollo y que han dejado un inestimable legado de cultura y saber.”¹ Tras el justo y noble elogio de la cultura mexicana, el sucesor en la cátedra de san Pedro apunta nuestra responsabilidad: “Dar vida a un proyecto de desarrollo cultural que lleva a los pueblos de Latinoamérica a esa plenitud de civilización a la que deben aspirar”.² La Iglesia, nuestra Iglesia, no puede dejar de contribuir en el campo de la cultura. Su vocación de servicio al hombre en plenitud de vida le impide desentenderse de la existencia del pueblo itinerante.

Pero esa ayuda no puede realizarse de cualquier modo y por cualquier medio. En buena hora los progresos de la genética —para citar tan sólo un ejemplo— sigan realizándose, pero sin olvidar que la ciencia y la técnica sólo es lícito desarrollarlas cuando hay un hondo respeto de la persona y cuando la cultura —incluido el arte— enaltece al hombre.

México y América Latina han dado al mundo personajes cuya obra es patrimonio cultural de la humanidad. Son los pioneros en la tarea integradora que nos lleva a un modelo auténtico de humanismo integral y planetario. Humanismo —el papa nos lo señala— que encarnará “los valores superiores de la cultura y de la historia mexicana”.

Bajo el término *humanismo* —vocablo ambiguo— se amparan múltiples concepciones filosóficas. Todas ellas tienen en el hombre la razón fundamental de ser de la filosofía. *Paideia* griega, *humanitas* romana, *humanismo planetario* de nuestros días pretenden —común denominador— llevar a cabal cumplimiento todas las posibilidades, desarrollar al máximo facultades y capacidades humanas, respetar efectivamente la libertad, la responsabilidad y la dignidad de todo hombre. La integral y universal formación humana a la que todos aspiramos sólo puede realizarse en libertad, en democracia pluralista.

Del humanismo clásico recoge el humanismo planetario el imperativo de Píndaro: “Llega a ser lo que eres”. Pero el humanismo contemporáneo rechaza la esclavitud y no ignora la ética.

Todas las ciencias descubiertas y desarrolladas por el hombre tienen una importancia de primera magnitud en la forja de la personalidad humana. No confundamos la formación humanística con la crítica irresponsable de la técnica actual, ni el necesario ocio —ocio fecundo— con la vida indolente. Importa preservar el amor a la libertad, la búsqueda de lo armonioso y la preocupación por la cultura que configuran el estilo humanista. Importa, en cualquier institución de educación superior, hacer del hombre —del hombre concreto de carne y hueso— el valor clave y supremo que da sentido a la historia y a la sociedad; el hombre que es a la vez —y que debe ser— sujeto y meta de la educación.

Pero el humanismo mexicano, por el que nos afanamos los intelectuales cristianos comprometidos, es un humanismo teocéntrico. Todas las fuerzas de nuestro espíritu convergen al sol de la trascendencia del Ser Divino. Desde nuestras raíces más hondas y con el ímpetu más fuerte, padecemos un ansia infinita de verdad y de bien que sólo en Dios encuentra reposo. Si se sale de la esfera teocéntrica, el hombre no sabe en qué plano colocarse. Divinizado el hombre y cerrado todo acceso al Ser trascendente, la inmanencia vacía de toda realidad, aun la propia, terminó por devorarse a sí misma. En vez de acudir a la única fuente capaz de vivir sus ansias infinitas de verdad y de bien y de otorgarle su auténtica plenitud, el hombre se encarcéló en su pobreza total y en la finitud oscura de una inmanencia sin *uni-verso* (unidad en la diversidad) y sin Dios.

El humanismo, la religión de la especie, el amor a la posteridad remota y feliz, amor paternal a nuestros descendientes, mejores que nosotros, creyó que la vida vencería las miserias añejas de la contingencia de la individualidad. Pero la especie —triste fetiche— que no es sustancia primera, no tiene entidad. Como universal, sólo existe formalmente

en la inteligencia; en todos y en cada uno de los individuos. Por fortuna, el mundo contemporáneo ya ha dejado de ser moderno. El humanismo antropocéntrico empieza ya a desaparecer de la escena no por lo que tiene de humanismo, sino por ser antropocéntrico. El hombre no es un mero ser *esencial*, sino un ser teológico. Su ser no se reduce a un mero “consistir en”, sino que adquiere cabal sentido con su significación funcional de “ser para”. Por eso el hombre no se satisface consigo mismo, ni agota su ser en su ser propio. Sentimos hambre de plenitud subsistencial. Y para ser en plenitud, el hombre requiere el alimento esencial de un cosmos rectamente ordenado a Dios. “No sería un mal alejarse de Dios si a la naturaleza no le competiese ser sin Dios, de donde que este alejarse sea un mal,”³ advierte sabiamente san Agustín. La vida cesa de ser naufragio y perplejidad cuando se sabe que el quehacer de la existencia ha de consistir en la limpia imagen de Dios. Nuestro integralísimo metafísico existencial persigue el establecimiento de una concepción integradora del hombre. Esa concepción la he ofrecido a lo largo de mis obras: *Filosofía del hombre*, *Metafísica de la muerte*, *Ideario filosófico*, *Tratado de metafísica*. *Teoría de la habencia*. La misión primordial de la metafísica debe reponer en la mostración precisa de cómo una antroposofía determinada del hombre explica todas las funciones y opiniones específicamente humanas. El hombre es algo más que mera “naturaleza”, y para llegar a sus estratos más profundos hay que aunar al rigor científico una acendrada reciprocidad. El ser multidimensional del hombre reclama una visión comprensiva de todos sus planos.

Ante los exponentes de la intelectualidad y del mundo universitario mexicano, Juan Pablo II afirmó lapidariamente: “La Iglesia necesita de la cultura así como la cultura necesita de la Iglesia”.⁴ En este intercambio vital, queremos tomar parte. Ojalá que contribuyamos, en algún modo, a hacerlo en un clima de diálogo cordial y fecundo. Así como compartiríamos bienes y valores. En esta forma, contribuiríamos a profundizar nuestra identidad cultural. El mundo de nuestros días espera soluciones satisfactorias para combatir a los siete nuevos jinetes del Apocalipsis: pobreza, ignorancia, explotación, divisiones, enfrentamientos, menosprecio de justicia y desprecio de la verdad.

Para los cristianos, las exigencias de nuestro tiempo sólo pueden ser complementadas dirigiendo nuestra mirada al misterio de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Sólo Él ilumina a la persona, la capacidad humana de amar y el trabajo.

Pablo IV y Juan Pablo II han hablado en repetidas ocasiones de la civilización del amor. “Amando se descubre esa honda capacidad de darse que eleva a la persona y la ilumina interiormente.”⁵ En efecto, el amor es una fulgurante llamada a salir de sí mismo y trascenderse, apunta en luminosa frase Juan Pablo II. Para llegar a la civilización del amor, pienso yo, es preciso una educación para el amor. La finalidad de la educación debe estar ordenada al fin del hombre, a la perfección de su esencia espiritual. Cuerpo y alma, unidad, verdad, bondad y belleza —propiedades del ente— deben resplandecer en la naturaleza humana considerada en su entidad. Y no olvidemos, tampoco, que la educación tiene por finalidad servir a la proyección social y trascendente de la persona humana, disponiéndonos al cumplimiento de la caridad, de la justicia, de la seguridad y del bien común. Permítanme ofrecer las bases de una educación para el amor que nos

conducirá a una civilización amorosa.

Si el hombre es constitutivamente afán de plenitud subsistencial, el fin de la educación es la plenitud de la naturaleza humana. Se trata de formar al hombre, de orientar su desenvolvimiento dinámico. La moral y la sabiduría proyectan sus luces en este arte particularmente difícil. Sin las armas del conocimiento, la fortaleza del juicio y las virtudes morales, no se puede guiar al hombre en su desenvolvimiento dinámico. Somos esencialmente herederos. La herencia espiritual de nuestra nación y de nuestra civilización nos enriquece y nos compromete.

El segundo de los fines esenciales consiste en despertar y fortalecer el sentido de las obligaciones y responsabilidades sociales. El hombre y el grupo o la institución van juntos.

La educación debería enseñarnos el modo de estar siempre enamorados y de qué nos deberíamos *enamorar*. Los grandes acontecimientos de la historia fueron obra de grandes amantes, de santos, de hombres de ciencia y de artistas.

La educación es una responsabilidad compartida que nos compromete a todos. Ciencia y tecnología sirven de consumo para la humanización y personalización del educando. Cuando la tecnología educativa entorpece el crecimiento creador y las relaciones humanas, quiere decir que los diseños y los diseñadores han fallado lamentablemente.

En todo caso, la escuela y la universidad no pueden ignorar que la sabiduría es más importante para la plenitud de los hombres y de los pueblos que la ciencia.

Diseñemos una educación en la que los diplomas no sirvan para demostrar únicamente adquisiciones intelectuales en alguna época de nuestra vida, sino que nos hablen de todo un ser humano. No queremos un saber frustrante que haga caso omiso de la cultura del corazón. Vamos a enseñar respeto y amor por el prójimo, especialmente por los pobres, los solitarios, los olvidados, los descarriados, los rechazados, los marginados; *admiración y entusiasmo* por la estructura y las relaciones de todo cuanto hay (la *habencia*); *adoración* por el ser fundamental y fundamentante, existente por sí (aseidad), infinito, inmutable, simple, uno, espiritual, eterno, omnipotente, trascendente, indiviso, ejemplar, perfecto... En la base misma de la investigación especulativa se da una profunda necesidad de lo divino. Insuficiencia del ser finito, inquietud del destino humano, intuición de un orden trascendente; todo —instinto, razón y corazón— nos llevan a la región donde la sabiduría y la santidad están convergiendo y coincidiendo. Educar, en la más noble acepción, significa transmitir lo mejor de uno mismo y hacer verdad en la propia existencia lo que se quiere enseñar a otros.

Nos encontramos implantados en la existencia con una esencia de hombres. Una existencia que es nuestra en cuanto la vivimos, la ejercemos, pero que no es nuestra cuando nos viene dada como don de amor y que nos compromete a vivir amorosamente. En esta convivencia el hombre está encomendado al hombre en el sentido primario, radical. El hombre es contingente, imperfecto, inacabado, menesteroso. Porque hay perfectibilidad que exige su realización, hay educación. Educación es la realización de perfectibilidades. Yo me pregunto cómo esta contingencia hambrienta puede llegar a su

cabal cumplimiento si no se le va saturando de amor, si no ama y no se le ama. ¿Por qué las escuelas y las universidades no podrían enseñar a los educandos a amar? Una perfectibilidad ansiosa de satisfacer su exigencia sólo puede cumplirse cabalmente por vías del amor. Me parece que el mundo contemporáneo no ha ensayado, a gran escala, una educación para el amor. Y para que el mundo sea habitable para el hombre, requerimos una educación para el amor.

Hay una sociedad en continua reconstrucción, en cambio permanente, y sin embargo no se registra una auténtica “educación para el cambio”. Vivimos en una sociedad dinámica y seguimos con nuestras escuelas y universidades estáticas. Los educadores transmiten formas periclitadas a los educandos que encuentran a mano. Diríase que nuestros educadores —salvo honrosas excepciones— marchan sin plano alguno, a la deriva, asidos a la tradición alejandrina, al entrenamiento técnico o a la enseñanza enciclopédica. Las escuelas y universidades están concebidas para una minoría burguesa, como si no existiese la sociedad de masas. Organismos cerrados, desconectados de la realidad circundante. ¿No será hora de pensar en escuelas y universidades renovadoras que asuman la crisis y se conviertan en medio eficaz para la *lisis*?

La escuela como promotora del cambio debe, ante todo, conectarse críticamente con la sociedad que nos toca vivir. Debe alcanzarse una conciencia diferenciadora de lo bueno y lo malo, de lo permitido y de lo factible en la sociedad cambiante.

Por eso me atrevo a proponer la *sociedad del humanismo plenario*, que contempla al hombre en función del último fin de la persona humana. Porque el hombre es, relativamente, para el Estado y para la sociedad, pero el Estado y la sociedad son, absolutamente, para el hombre. El bien común aportado se traduce en bien común distribuido.

Acaso mi tesis de “una educación para el amor” parezca extraña, fuera de lugar. Pero no es así. Si el hombre necesita del amor para hacerse hombre, ¿por qué la escuela no habría de enseñarnos de qué podríamos y debiéramos estar enamorados? ¿Quiénes son, en definitiva, los que trazan los grandes hitos de la historia: los mediocres o los amantes de la sabiduría, de la ciencia, de las letras, del arte, de la patria y de la humanidad? La educación es el proceso o conjunto de actos por los que la escuela y la universidad se construyen en un ambiente suscitador de conocimientos, hábitos, apreciaciones y experiencias en los educandos, quienes, al liberar mediante el esclarecimiento superior sus vocaciones, tendencias activas o virtuales, las transforman en disposiciones de conducta y se convierten en miembros, según el modelo de valores, de esa sociedad o institución. El desarrollo espiritual de un hombre en sociedad conforme a valores espirituales no puede verificarse sin una formación para el amor a Dios y al prójimo. La individualización desarrolla las capacidades o virtualidades singulares para el amor. A menudo esas potencialidades humanas para el amor se encuentran obstaculizadas o reprimidas, tanto en el aspecto individual como en el social. La educación vocacional actúa, en estos casos, como fuerza liberadora.

Crucificado en la cima del monte Calvario, Cristo en el trance de su agonía, parece amar con más intensa ternura a los que deja, aun a aquellos que le escupieron, que le

azotaron, que le vejaron y que le llevaron a la cruz. Con la carne martirizada hasta el extremo, todavía puede su espíritu implorar el perdón para quienes pecaron sin saber que lo hacían. Aun en estos cretinos días en que el odio está enseñoreado, el eco eternamente nuevo de la petición de Jesús taladra nuestros oídos semiatrofiados.

El trabajo, como actividad humana, es un medio de santificación y una experiencia de unión con Dios. En el trabajo nos acercamos incesantemente al creador del universo y colaboramos, como mediadores de un operador divino, en la cuasi creación de la naturaleza entera. La tergiversación de lo creado, el sentido del pecado, lo comprobamos, también, en nuestra propia carne, en la injusticia y en el sufrimiento. Pero la justicia y el sufrimiento no son obstáculos, sino nuevas llamadas para una unión más entrañable con Dios. El trabajo prolonga nuestra personalidad —y como tal no se vende ni se compra—, nos hace dignos de sustentarnos con el pan nuestro de cada día y contribuye, en alguna manera, a la forja del universo humano. América Latina, nuestra amada patria grande, tiene que ser un ancho y generoso solar en donde podamos, cada uno de los latinoamericanos, dejar escuchar nuestra voz y encomendarnos unos a otros. Desde nuestras raíces más genuinas reafirmamos nuestra identidad y proyectamos una nueva América Latina, sin escarnio, libre de explotación y de pecado.

El perdurable anhelo de justicia y libertad —en sentido cristiano— que surge en la Colonia, continúa en la Independencia y llega hasta nuestros días seguirá siendo inspiración, estímulo, luz y ejemplo. Nacimos a la vida internacional con la fe de Cristo, y con Cristo hemos de triunfar. Con la emancipación política llegamos a la mayoría de edad. Exigimos la libertad y el derecho a la felicidad, sin dejar de ser católicos. Bolívar, Miranda, Hidalgo, San Martín, Sucre y toda la pléyade de libertadores se proclaman católicos y jamás reniegan de la religión.

Por Latinoamérica habla José Enrique Rodó cuando se pronuncia contra la primacía del espíritu utilitario, contra la desnaturalización del genio personal plasmado en la historia de nuestro pueblo, contra la servil imitación de otros países. *Ariel* enarbola su noble y armónico universalismo: “El principio fundamental de nuestro desenvolvimiento, nuestro lema en la vida, debe ser mantener la integridad de nuestra condición humana”.

Debe velar en lo íntimo de nuestra alma la conciencia de la unidad fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre otra cosa, un ejemplo no mutilado de la humanidad en que ninguna noble facultad del espíritu quede olvidada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa.

Por Latinoamérica habla Alejandro Korn cuando postula su tesis de la libertad *creadora* frente a un positivismo asfixiante que limitaba la actividad creadora del ser humano. Por Latinoamérica habla José Vasconcelos cuando postula una lógica orgánica, una estética como instrumento del espíritu creador, una filosofía desinteresada de Odiseo frente a Robinson, una raza cósmica por la cual hablará el espíritu. Hemos llegado a la mayoría de edad y podemos dejar oír nuestra voz en el concierto internacional. Podemos incorporarnos a la universidad de lo humano, sin descartarnos, buceando muy hondo en nuestras raíces españolas e indígenas. Pero es preciso sacudir el sentimiento de

inferioridad y recuperar nuestro grandioso pasado indígena e hispanocatólico. Menester es institucionalizar el poder personalizado de los “régimenes presidenciales” latinoamericanos. Es necesario que las leyes sean elaboradas por comisiones técnicas y no por manos inexpertas de legisladores. Se requieren nuevas élites políticas para el poder; la crisis de autoridad, la crisis de poder, la crisis de dominación manifestadas en las repúblicas hispanoamericanas puede llevarnos, si sabemos conducirnos, a una *lisis*.

Ante las injusticias sociales y las corrupciones administrativas, Latinoamérica sigue siendo “territorio de misión”. Podemos crear “contrapoderes” que impidan el desborde de poderes personalizados. Hay que crear nuevas instituciones que circunden al Poder Ejecutivo no tan sólo para controlar su acción, sino para formular políticas concretas en materia de educación, información, inversiones, demografía, economía. Todo ello dentro de las “reglas del juego” democráticas, reubicando los factores del poder, trazando objetivos supranacionales comunes a todos los pueblos latinoamericanos. Justicia y caridad como cimiento y abrazo de una política inteligente y cordial. Amo a Latinoamérica porque la conozco en su historia, porque la he recorrido a lo largo y a lo ancho, porque es mi gran patria. Formulo un voto por ella en el mediodía de mi vida, tal vez en aquella edad que tenía Don Quijote cuando embrazó su adarga, tomó su lanza y emprendió su salida para “desfacer entuertos” por los polvorientos caminos de La Mancha. Pero mi voto por Hispanoamérica —quijotesco sólo en la intención— es realista, porque me siento asociado con una empresa común de dilatado aliento, que me punza y me enardece. Las fronteras nacionales se borran ante este ideal nuevo que prende en los corazones de esta raza de síntesis humana. Porque “somos —como bien advierte Alfonso Reyes— el verdadero saldo histórico. Todo lo que el mundo haga mañana tendrá que contar con nuestro saldo”. Pero lo más importante, me atrevo a decir, es lo que vamos a hacer nosotros, latinoamericanos, por el mundo. Bendito mestizaje que impide sentirnos extranjeros como las naciones de otros continentes y que nos lleva por la senda de la simpatía fraterna y democrática rumbo a la *homonía* y a la *homocracia* abiertas a la trascendencia.

México es una comunidad de carácter, producida por una vocación común. La vocación de México, puesta de relieve en su religión y en su cultura, no es vocación para el imperio de los objetos, sino para el imperio del espíritu.

He aquí los rasgos permanentes del mexicano que debemos difundir y defender:

1. Religiosidad que permea su vida y su muerte y que le dota de un sentido muy hondo de la dimensión trascendente de la persona humana (saber esperar, sufrir, aguantar y ofrendar).
2. Amor por lo bello —*pathos estético*— manifestado en templos y canciones, artesanías y danzas, fiestas y sentido del color.
3. Barroquismos, no como mera profusión de volutas, roleos y adornos en que predomina la línea curva, sino como apasionada abundancia de formas, apoteosis de valores personales, horror a lo vacío, patetismo vital trascendente.
4. Sentido del humor que le hace reír de cualquier cosa mortal —a veces para no llorar— y que le hace retornar, por una suerte de catarsis, a su estado infantil alegre.

5. Estoicismo cristiano.
6. Cortesía.
7. Ingenio.
8. Discreción.
9. Disimulo.

Estos atributos los encontramos en el novohispano, en el insurgente, en el revolucionario y en el posrevolucionario.

México es el nombre de una esperanza humana. Factores espirituales atesorados por nuestra raza nos hacen predecir que México jugará una importantísima carta en el próximo juego de la historia. La espiritualidad mexicana tiene posibilidades de irradiar en torno suyo una era más universal y más humana. Esa discreción del mexicano, esa paciencia, ese espíritu señorial, pulido, disimulado, tienen mucho que decir en este mundo impaciente, brutal, exasperado. Vivimos en barricadas. Y el mexicano, cuando sabe serlo, suaviza con su tolerancia —que es caridad cristiana— barreras de odio. Los cristeros mexicanos trazaron sobre la historia una cifra de martirio y cruzada. En medio de esta podredumbre burguesa, los mexicanos todavía sabemos vivir en catacumbas... Todo ese guerrerismo instintivo y esos nobles anhelos de redención social —torcidos después de un seudosocialismo— que afloraron en la Revolución mexicana pueden ser recogidos y encauzados.

La lucha por una justa sociedad libre es tarea de buenos mexicanos. Anhelamos un régimen de derecho común para la vida religiosa del pueblo mexicano. No hay que olvidar que la religión que ha sido perseguida integra orgánicamente, en México, la realidad intrahistórica de nuestro pueblo. El Estado no puede obligarnos a aceptar su propia doctrina agnóstica o jacobina. La doctrina del Estado no puede ser impuesta como una norma para la conducta privada. El orden jurídico, el orden espiritual, no son, no deben ser antitéticos, sino complementarios. Desempeñamos, la mayoría de los hombres, dos papeles: uno como miembros de un orden secular, como ciudadanos de un Estado; el otro, como seguidores de una fe, como fieles de una Iglesia. Requerimos armonía entre estos dos papeles y no discordia. Armonía que supone una doble realidad hacia la autoridad espiritual y hacia la autoridad secular. Cuando las cosas funcionan bien, la religiosidad resulta vivificante, iluminadora, espiritualizadora del sistema de culturas y equilibrio del régimen político.

Los intelectuales cristianos comprometidos no podemos vivir tranquilos si no ponemos en marcha nuestros recursos para lograr el bienestar y la elevación del pueblo mexicano. Que sea el pueblo mexicano estructurado democráticamente —y no un gobernador o un partido oficial— el que decida sobre los destinos de México. Que el Estado tenga la necesidad y amplia capacidad de gestión del bien común, sin aplastar la iniciativa privada, como fuente de bienes y servicios. Queremos una economía subordinada al bien público temporal y no un bien público temporal subordinado a la economía. Necesitamos que se confiera una capacitación a los gobernantes para evitar extralimitación de su poder. Y el problema central de México reside en la carencia de

educación ética y política. Para salir al rescate de México necesitamos una reforma social integral. El paneconomismo desarrollista explota irrestrictamente la naturaleza, produce masivamente mercancías. Juventudes del mundo empiezan a rebelarse contra la sociedad de consumo. Huyen del paneconomismo y desarrollismo y redescubren la libertad de vivir, vocacionalmente, los valores de la solidaridad y del amor a la comunidad en que se vive, en contacto directo con la naturaleza y el abandono de las enajenantes ciudades macrocefálicas. Los mexicanos, si de verdad fuesen auscultados, no deberían cambiar el dominio de los valores religiosos por los valores económicos. La pobreza de la riqueza de los países desarrollados está en su escala de valores. No queremos correr por el sendero angustioso de la codicia insaciable, que es nada, y olvidarnos de la sociosíntesis armónica pacífica y fraterna. Vale la pena esforzarnos por el crecimiento interior del mexicano, sin mimetismo desarrollista.

Todos deseamos un México sin hambrientos, sin desempleados, sin miserables. Pero no creo que la vocación de México sea lograr un desarrollo económico pagado por una alta dosis de infelicidad comunitaria. Una sociedad en desarrollo suscita nuevas y superfluas necesidades, que la mayoría de la población es incapaz de satisfacer. Las expectativas no cumplidas generan infelicidad. La comunidad armónica y estable no puede estar formada por el bienestar de unos cuantos y las privaciones de la mayoría. Cuando las necesidades más simples están satisfechas, pueden reinar el concierto y la paz interior, aunque no se viva en la opulencia. El humanismo integral —nuestro modelo— nos suministra la oportunidad de tener mayor libertad interior, más creatividad espiritual, aumento de la capacidad de goce en lo que la vida y la naturaleza tienen de bello, paz del alma, mayor comunicación personal, sociosíntesis pacífica y amorosa.

Decir humanismo integral es decir humanismo teocéntrico. Porque el hombre, ente teotrópico y animal deiforme, religado constitutivamente al ser fundamental y fundamentante, es un *venir de* y un *ir hacia Dios*. El patriotismo cristiano, sin renegar de la tierra y de la sangre, antes bien ennobleciéndola y dotándolas de su cabal sentido, considera a la patria como un don divino, parte de la gratitud pura. La patria nos ha sido donada, en última instancia, por un libre acto creador de Dios. Por ser don del absoluto amor, la patria es, debe ser, amada. No se trata de un capricho de los hombres sino de un producto de la misma voluntad divina. Amar a la patria es ya amar al Donante, al absoluto amor. En nuestra patria terrena debemos prepararnos, por la entrega profunda y constante, al bien común para la eterna morada en la patria celestial. La patria terrena, sin perder todo su augusto significado, gana en trascendencia. Trascendencia que trae aparejada una humildad y una voluntad de servicio que no conocieron los paganos. Ninguna contradicción existe entre los reclamos de la patria terrena y los deberes de la patria celeste.

Nuestro *Ser-deficitario* nos convierte en proyecto abierto al entorno y obligado a una actividad de *ser-todos-juntos-en-elmundo*, portándonos en vilo y aprendiendo.

Existe una sociedad internacional. El hecho es evidente; está ahí, frente a nosotros. Pero si existe una sociedad internacional, es preciso que haya un derecho que la norme. La humanidad, aunque dividida en naciones, conserva alguna unidad específica, cuasi

política y moral; como lúcidamente apuntó Francisco Suárez, la justicia y el amor —los dos principios sobre los que descansa la convivencia— se extienden a todos los hombres y a todos los Estados. Porque no se trata de comunidades aisladas y autosuficientes, es menester ayuda mutua, comunicación, *bien internacional*; todo bien común nacional desemboca —tiene que desembocar— en el bien común internacional. Algún derecho tendrá que existir para dirigir y ordenar rectamente la comunidad internacional. Cuando el reconocimiento de personalidades internacionales es sustituido por las ideas de dominación mundial o de absorción política o económica, se está dificultando, cuando no imposibilitando, la integración de un derecho positivo de la comunidad internacional. Los propósitos imperialistas son incompatibles con la armonía requerida por el derecho internacional. La visión de un derecho interestatal nos resulta hoy estrecha porque hay entidades con mayor o menor poder de actuación exterior que entran en relaciones entre sí y con la comunidad internacional. Ninguna actividad internacional de cualquier sujeto de derecho queda fuera de la normatividad del derecho internacional. Comunidad de Estados y comunidad de organismos internacionales —Organización de Estados Americanos, Comisión Europea del Danubio, Liga Árabe, Organización del Tratado del Atlántico Norte, Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio, Organización de Países Exportadores de Petróleo, Compañías Colonizadoras, Commonwealth, etc.— no pueden escapar a la normación (por imperfecta que sea) del derecho internacional. Por distinto que parezca, el derecho internacional, como derecho positivo, está inserto en los supremos principios de ese conjunto de normas intrínsecamente válidas, cognoscibles por la razón del hombre y congruentes con su naturaleza, que declaran, regulan y limitan la libre actividad humana en cuanto es necesario para la consecución armónica de los fines individuales y colectivos. Porque si olvidamos el derecho natural, la comunidad internacional no merecería el calificativo de jurídica. El pretendido derecho sólo formalmente jurídico es mera cáscara normativa sin contenido de justicia. Y la justicia es el principio constitutivo y la condición *sine qua non* del derecho. El *iusinternacionalismo* no es un servidor ciego de los designios imperiales de los Estados. Aplicar la idea de justicia a las circunstancias internacionales, objetivar la justicia internacional, es tarea y título de nobleza del derecho internacional. El fundamento moral de obedecer el precepto del derecho internacional resulta insoslayable si queremos continuar viviendo y actuando humanamente la revigorización moderna del derecho natural —no hablo de renacimiento porque nunca ha muerto— y abre perspectivas inusitadas al derecho internacional. Sin este derecho no habría fundamento ni afán de perfección para interpretar, construir y sistematizar el ordenamiento jurídico internacional de manera integral y coherente. Mi interés primordial no es hacer una filosofía de una institución jurídica en particular —del *iuscogens*, por ejemplo, en el cual Maresca advertía un reflejo del *iusnaturalis*—, sino del derecho internacional globalmente considerado. Por interesante que resulte el mínimo esquema jurídico que la comunidad internacional considera indispensable para su existencia en un momento determinado, ese esquema mínimo no agota, ni nadie lo ha pretendido, el rico e integral ámbito del derecho internacional, que ahora se extiende hasta el derecho espacial

cósmico.

Dentro de la *civilización del amor* —proyecto y realización— es preciso emprender la tarea de forjar una filosofía del derecho internacional entendida como un conocimiento científico, por las primeras causas —o últimos principios— de la necesaria proporción en las relaciones esenciales a la convivencia en la sociedad mundial, mediante la previa atribución de lo que corresponde a hombres, Estados y organismos internacionales. Para asegurar su efectividad, este orden debe, en principio, estar provisto de jurisdicción obligatoria y de sanciones. La validez universal del orden internacional no puede provenir de la incierta e inestable voluntad de los Estados. En el quicio del derecho internacional nos topamos con el derecho natural. Los tratados no constituyen el derecho internacional, sino que lo suponen. La suprema *jurisdictio* descansa en la comunidad internacional. Aunque es preciso reconocer que el derecho internacional positivo —nacido dentro del ámbito del Congreso de Viena tras el desmoronamiento del despótico imperio napoleónico— se halla aún en fase de desarrollo, la validez intrínseca de esta disciplina jurídica no depende de reconocimientos y sanciones. Todo derecho objetivo es derecho natural o es derecho positivo, *tertium non dato*. Cuando el derecho natural se traduce en fórmulas legales positivas dotadas de sanción, se refrenda y se confirma extrínsecamente el derecho natural preexistente, pero no se crea un nuevo derecho, una mixtura de derecho natural y derecho positivo. El derecho positivo de Estado a Estado o de potestad a potestad se denomina derecho internacional público. El *derecho natural interestatal* que engloba a todos los Estados y a la comunidad internacional constituye, a nuestro juicio, el *derecho de gentes*. Derecho natural entre gentes o Estados como tales que no excluye a ninguno. Sólo una sociedad universal puede constituirse en rectora ética del género humano.

El fundamento del derecho natural internacional (derecho de gentes) y del derecho internacional positivo radica en esa dimensión jurídico-ecuménica del hombre que le lleva a desarrollar, en lo comunitario y universal, su estado de proyecto social ecuménico del *ser-todos-juntos-en-el-mundo*. Hay una forma de vivir social —poder hacer y poder exigir— que cristaliza en un conjunto de normas jurídicas —punto de vista sobre la justicia internacional— que regula una recíproca relación de licitudes y obligaciones entre los Estados y entre éstos y la comunidad internacional; la soberanía impersonal del derecho sería mero capricho o fantaseo sin el fundamento real de un poder hacer y un poder exigir intencionalmente referido a la justicia, y radicados en un ser axiotrópico, en un programa existencial valioso, un proyecto de poder y deber, una libertad justamente delimitada por las otras libertades. Si el iusinternacionalista no sabe leer en la óptica integral del hombre, no va a ver el derecho, sino su sombra, en la norma *pacta sunt servanda* y en la letra de los tratados, costumbres, sentencias y jurisprudencia de los tribunales.

El terrorismo y la guerra han sido repudiados rotunda y vehementemente por la humanidad actual. Cabe, a mi juicio, hablar de una *anticivilización del terror y la guerra* que se desarrolla en espiral de violencia. Urge proponer y llevar a cabo, sobre bases inteligentes, la *civilización del amor*. ¿Razones? Podemos decir, sin temor a

equivocarnos, que *la justicia no puede, sin el amor, edificar un orden internacional vigente y estable*; las leyes, los tratados y los acuerdos no alcanzan a erradicar todos los males. Ni pueden preverlo todo, ni la coacción es siempre posible, proporcionada, suficiente u oportuna. Son ingenuos los juristas que piensan concretar el orden internacional en una disciplina inspirada exclusivamente en normas jurídicas. Por algo los romanos —que sabían de derecho— nos enseñaron la insuficiencia de la justicia en aquel inolvidable aforismo: *summum jus summa injuria*, sobre la justicia de la ley esta la justicia del amor. El *ordo amoris* no deroga pero sí supera el *ordo justitiae*; la regla de oro en la convivencia internacional la formularíamos nosotros en estos términos: *que cada Estado trate a los otros Estados como quiere que lo traten*. Los principios de fidelidad a lo pactado y el respeto a los legados tiene su origen en la convicción de que somos ciudadanos de la Tierra, con igualdad esencial y con imperativos de justicia —vivificada por el amor— en la convivencia. El derecho internacional tiene su raíz, apoyo o fundamento en la *dimensión jurídico-ecuménica del hombre*.

El modelo de los Estados soberanos, independientes los unos de los otros, con gobiernos que interactúan sirviéndose de sus diplomáticos, ha periclitado en gran medida. Este modelo —*billiard-bard model*— ignora las necesidades y los intereses de individuos y grupos que conducen sus propias transacciones. La interdependencia, el incremento de las unidades económicas, las ideologías transnacionales de los partidos políticos no entran en el viejo modelo de las relaciones de gobierno a gobierno. Tampoco la industria tecnológica y las empresas transnacionales. ¿Y qué decir de los valores —independencia, libertad de expresión, participación en la toma de decisiones— que sustentan los pueblos independientemente de sus gobiernos? Los valores —no hay que olvidarlo— influyen en la sociedad mundial y en las políticas estatales en gran medida. Basten estas consideraciones para justificar el subtítulo de mi tratado sobre *Filosofía del derecho internacional: iusfilosofía y politosofía de la sociedad mundial*. Si las cosas marchan bien en el próximo futuro, debiéramos *enfilar el rumbo hacia una nueva política del amor y la sociedad mundial*. Y acaso alguna vez otras generaciones hablen de un derecho y de una política del amor en el espacio cósmico.

Una vez expuestas las ideas directrices de una nueva cultura de raíz cristiana, cabe pasar a definir la esencia y las relaciones de la ciencia, de la técnica y de la sabiduría.

2. CIENCIA, TÉCNICA Y SABIDURÍA

La palabra *ciencia* (*scire*) significa, etimológicamente, “todo saber”. La definición esencial clásica se refiere a un tipo de saber cierto de las cosas por sus causas y no al saber vulgar (oscuro), a la opinión (probable) y a la fe (inevidente). La claridad y la distinción de los conceptos y la certeza de las afirmaciones y negaciones garantizada por la evidencia objetiva de las pruebas de intuición o de ilación racional caracteriza la idea clásica de ciencia. En un sentido moderno, el saber se limita a una constatación de los hechos reales aparentes —fenómeno— en el espacio y en el tiempo, indicando sus conexiones y sistematizando el campo particular de la ciencia en cuestión. Los

metodólogos más críticos, o menos dogmáticos, de nuestros días hablan de la autocorregibilidad de la ciencia. Los principios del método científico se juzgan como provisionales y sujetos a ulteriores correcciones.

Aproximadamente cada 15 años —según las estadísticas— las verdades de las ciencias naturales, que se tienen por valederas, son sustituidas por nuevas verdades. Además de la autocorregibilidad y del autocontrol, las ciencias fácticas —que se manejan por hipótesis— postulan la verificabilidad (“fuerte” o “débil”), según el lenguaje de los positivistas lógicos. Las ciencias particulares sólo ven una parcela de la realidad examinada desde las causas próximas. La ciencia no aprehende de la *habencia* en sí misma en todos sus niveles, ni en la multiplicidad de sus dimensiones. Pero hay también una ciencia —humana claro está— de lo universal, en cuanto universalizable, que es vital y comprometedora. La filosofía es un conocimiento científico de la totalidad de cuanto hay, por las primeras causas, y un saber de los últimos y más significativos problemas de la vida humana.

La técnica es un hacer basado en un saber emplear procedimientos eficaces que aseguren el éxito propuesto, un “conjunto de reglas aptas para dirigir eficazmente una actividad cualquiera”. *Tékhne* en su limpio sentido etimológico designa el hacer manual del hombre y el hacer artístico-poético. En ese sentido, la técnica es algo bueno y debe emplearse al servicio del destino humano. Es un valor instrumental, pero no el valor supremo. Puede ser —spenglerianamente hablando— la técnica de la vida, pero no la finalidad de la vida misma.

Estamos —querámoslo o no— embarcados en el proceso de la industrialización y de la técnica. Nadie estaría dispuesto a renunciar a las conquistas y al confort que proporciona la actual tecnología. Conquistas técnicas que exhibe nuestra civilización en las gigantescas construcciones de acero y de vidrio, en los grandes aviones supersónicos, en los submarinos que unen —por debajo de los casquetes de hielos eternos— Alaska con Suecia, en los cerebros electrónicos, en los diques, en las naves interestaciales, en la desintegración del átomo, en la elevación del estándar de vida, en la automación confortable... Pero hay que proceder con cuidado. La marcha triunfal de la técnica no debe llevarnos a un optimismo divinizador de la técnica. Ese optimismo cae hecho añicos con las devastaciones bélicas, con las armas atómicas y bacteriológicas. Ni regalo del cielo ni arte diabólico. Instrumento humano utilizable para bien o para mal. Cooperación a la obra de Dios o medio destructivo. La libertad del hombre decide.

En términos generales, las técnicas son “procedimientos bien definidos y transmisibles destinados a producir ciertos resultados considerados útiles”. La categoría de lo “útil” es el denominador común a las diversas finalidades sociales, en tanto se acogen a las técnicas. Estos métodos organizados, que constituyen la técnica, se basan en un conocimiento científico correspondiente.

Podemos decir *sí* a la técnica y *no* al dominio del hombre por la técnica. *Sí* a la técnica que conserva y prolonga nuestra vida —alimentos, vestidos, viviendas, medicinas—, a la técnica que reduce las horas de trabajo, fortalece la convivencia y posibilita la propagación de la filosofía, de la ciencia y del arte. *No* a la tecnocracia que siembra

muerte y desolación, a la tecnocracia que pone en juego la supervivencia biológica de todos los hombres.

La sabiduría o sapiencia no significa, tan sólo, un saber de considerable extensión, profundidad y elevación, sino un orden de vida centrado en Dios. A la sabiduría nos acercamos, purificándonos, por el dolor. Y nos acercamos, también, por la inocente alegría de la vida, por la difícil sencillez, por la confiada entrega, por la veneración del misterio. El sabio busca un bien cuya posesión sacie todo deseo y confiera la paz. No se trata de una simple búsqueda especulativa —aunque no se excluya, por supuesto—, sino de una búsqueda existencial. La sabiduría está profundamente interesada en el destino del hombre. El *gnoti se auton* socrático es sólo un fin intermedio. Me conozco a mí mismo *para saber lo que debo hacer para ser mejor* y, si es factible, para ser feliz. La verdad no está divorciada de la felicidad. Feliz es “aquel que posee el bien sumo que se conoce y se posee en aquella verdad que llamamos sabiduría”,⁶ dice san Agustín. La sabiduría escudriña el principio de todo lo real y se abraza a él. Cuando se penetra a fondo en la verdad y en el Sumo Bien el alma espeja la Verdad suprema y se ennoblece. La sabiduría, en sentido agustiniano, no es un mero conocimiento de la verdad, sino un *amplexus veritatis*, una atracción y compenetración íntima con Dios. En el sabio “todo se subordina a la unidad superior del espíritu, allí donde la verdad y el amor forman como la cima de una llama que puja por elevarse al cielo”, observa el P. Victoriano Capanagra,⁷ O. R. S. A. El espíritu del hombre no se satisface con lo temporal, con los números y las matemáticas, con los medios de la ciencia y de la técnica: busca la plenitud subsistencial, el fin último, el destino supratemporal. El erudito puede tener muchos datos sobre una o varias ciencias, pero si no es sabio ignora lo que es e ignora su destino, que no puede ser otro que Dios. “Llamo sabios no a los hombres prudentes e inteligentes, sino a aquellos que poseen un conocimiento lo más perfecto posible de sí mismos y de Dios y llevan una vida y conducta moral conforme con este conocimiento”, enseña san Agustín en su monografía *De utilitate credendi*.⁸ En rigor, “si *sapientia Deus est... verus philosophus est amator Dei*”.⁹ Cabe hablar de tres sabidurías distintas y jerárquicamente ordenadas: sabiduría infusa, sabiduría teológica y sabiduría metafísica. La sabiduría infusa es una sabiduría de amor y de unión, que alcanza a Dios de una manera experimental y suprahumana en su vida íntima y según su misma deidad. La sabiduría teológica es una sabiduría de fe y razón, que conoce a Dios de una manera humana y discursiva —aunque la fe esclarece la razón, en su vida íntima y según su deidad—, sin excluir las cosas creadas en cuanto se relacionan con su Creador. La sabiduría metafísica versa sobre la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito y sobre su fundamento. Sabiduría natural de razón. Su objeto formal no es Dios —aunque lo conozca como causa del ser— sino el ser en su misterio particular. Ciertamente que el metafísico mientras más conoce el ser más anhela ver la causa del ser (Dios).

La ciencia responde a la vocación humana de dominio terrestre. Está muy bien amar y cultivar la ciencia, pero está muy mal amar y cultivar la ciencia contra la sabiduría.

La sabiduría responde a la vocación humana de salvación. Saber universal vivificante

y unificado, sencillez piadosa y amor de ultimidades se fusionan en la sabiduría. Es una inocente alegría de la vida combinada con una ciencia de la realidad total referida al Ser fundamental y fundamentante. La inmovible seguridad de la existencia no se funda en la ciencia, sino en el principio absoluto de la sabiduría. No se trata de un conocimiento por las razones inferiores y en el crepúsculo de las cosas creadas (ciencia), sino de un conocimiento por las razones superiores y en la mañana de las cosas divinas (sabiduría). La ciencia es buena y digna de estima, pero no por encima de la sabiduría. La defensa de la sabiduría es, para todo auténtico filósofo y para todo universitario genuino, un motivo de honor y un indeclinable compromiso.

La *sapientia* nos recuerda el *sapere* (tener saber). Y saber sólo lo puede tener un conocimiento reunitivo —no dispersivo— y religativo —no fenoménico— que nos oriente hacia el Ser fundamental y fundamentante de todo cuanto existe. ¿Quién puede negar, sensatamente, que exista una totalidad, compleja, abarcadora, de todos los existentes reales, los entes ideales, las posibilidades, los sucesos históricos, los entes quiméricos y el horizonte del acaecer? ¿Cómo desconocer el influjo de la totalidad sobre cada elemento de la misma?

Goethe, siempre sabio, nos dejó dicho: “Todos los días se debería escuchar por lo menos una canción; leer una buena composición poética; contemplar una pintura valiosa, y siempre que fuese posible, decir también unas pocas palabras de contenido valioso”. A estos valiosos propósitos añadiría yo el diario examen de la propia vida a la luz de nuestro fin último, para enmendar constantemente el rumbo.

El humanismo no es privativo de los “humanistas profesionales”. No se trata de un saber almendrado de citas griegas y latinas, sino de un estilo de vida, de una rúbrica personal que se estampa en las relaciones interindividuales y en las relaciones sociales. Un verdadero universitario es —no podría ser de otra manera— un verdadero humanista.

El estilo humanista —su sello, su personalidad, su tipo de comportamiento— estriba en el amor a la libertad, a la armonía y a la cultura. Amor a la medida, al buen gusto, a la exquisitez incluso. Cultura como conjunto de movibles esquemas ideales aptos para la intuición, el pensamiento y la valoración.

La esencia del humanismo consiste en la libre respuesta de la criatura humana al imperativo: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros” (Mt. 7,12).

Los saberes se desgastan y se quedan anticuados aun más que las propias máquinas. Es preciso una educación que forme hombres de ciencia y no una simple instrucción que depare conocimientos de la época. Hay que inventar y enseñar a inventar o descubrir la verdad. Todo ello sobre la base de una antropología prospectiva y de una universidad dinámica. Y por encima de la formación de hombres de ciencia hay que contribuir a la forja de hombres caritativos y sabios.

Hago votos porque la vida de los universitarios a quienes me dirijo no transcurra en vano. Que no abran aquella brecha por donde Hebbel exclamaba: “El que soy saluda tristemente al que yo pude ser”. Es aquel mismo sentir de Rubén cuando hablaba de “el

pesar de no ser de lo que yo hubiera sido”. Hombres distantes en la geografía y en la lengua se lamentan de no dar de sí todo lo que pudieron, de perderse por el laberinto del falso ego, de embotar el aguijón divino... No malgastemos esfuerzos en afanes adjetivos. Quienes no se deciden, prisioneros de una vanidad exacerbada o de un desorbitante amor propio, son incapaces de llevar a cabo obras verdaderamente grandes y duraderas. Inútil pretextar con fatalidades históricas, con juegos de azar. ¿A dónde escapo —clama el santo y sabio obispo de Hipona— que yo no me siguiese?

En el “hombre de llanto y tiniebla obscura” queda clavada la “aguza espina dolida”. ¿Por qué no esperar un deshielo en primavera, como expresa el poeta, y subir por lo áspero a lo sublime?

Somos hombres situados en profesiones específicas, en posiciones concretas. Las instituciones de educación superior han de partir de esta realidad si quieren estar a la altura de nuestro tiempo. La profesión no es tan sólo un medio de obtener un lucro personal, un prestigio social, sino un instrumento de primera magnitud en la realización del bien público temporal. Cada vez prepondera más el aspecto de pura misión social en favor de la colectividad. En todas las carreras se advierte su contacto humano, su misión social, su perspectiva en la comunidad. Al conjunto de profesiones tradicionales van agregándose otras nacidas de las necesidades más apremiantes en nuestros días. No basta que la universidad confiera al educando la formación fundamental de carácter científico y el perfeccionamiento de la preparación práctica profesional.

La universidad debe educar a sus profesionales en forma tal que puedan comprender los cambios que ocurran en sus respectivas disciplinas. Por eso resultan tan importantes los hábitos mentales, los métodos de trabajo, la capacidad para aprender en el porvenir.

Pero no olviden de quedar bien a la hora de las vísperas, cuando se les examine en amor. Para no ahogarnos del todo entre lo contingente y mudadizo, bueno es que entre nosotros haya y siga habiendo impacientes por lo que no pesa ni cansa. “Vamos a hacer una cruzada —palabras de Alfonso Reyes— por lo que hay de superior en el hombre. Vamos a conquistar, fuerza de brazo si hace falta, el respeto por las alas.” Acaso no sea hiperbólica la afirmación del regiomontano universal: un pueblo se salva cuando logra vislumbrar el mensaje traído al mundo; cuando logra electrizarse hacia un polo, bien sea real o imaginario, porque de lo real e imaginario “está tramada la vida”.¹⁰

En esta era de sangre y de lágrimas, de confusión y de esplendor, irrumpe un deseo incontenible de verdad, de bien, de belleza, de paz, de trascendencia. “Luces de aurora esplenden en los picos más altos del espíritu colectivo y un temblor de revelación sacude las almas. Nuestro presente —apuntó el verbo lúcido de José Vasconcelos— es magnífico y en él, nuestra generación, mi generación, tiene todavía derechos que hacer valer, participación que reclamar.”¹¹ Los tropiezos que nos aguarden podrán ser superados si nuestra conducta se rige por el amor. Les recuerdo, una vez más, que los grandes sucesos de la historia fueron obra de grandes amantes, de héroes —de la inteligencia y de la bondad—, de filósofos, de hombres de ciencia y de artistas. Les insisto a que vivan la vida como ofrenda, como misión de servicio, lo que verdaderamente vale esfuerzo. Pero es preciso que no nos afanemos —válgame la

expresión— por naturalizar los valores, por unir el mundo de los ideales con nuestra circunstancia. No basta pensar lo extraordinario; menester es vivirlo.

La vida está llena de aventuras. Pero sólo hay una gran aventura: la de salvarnos o perdernos. Nos perdemos conscientemente en el mundo o nos salvamos en Dios. Entre carne —inmanencia egotista e intramundana— y espíritu —trascendencia amorosa y supramundana— transcurren los vaivenes de nuestra vida humana terrenal. Somos llamados por el amor. Y cuando no, descansamos en la melancolía. Encerrados en la cárcel de la finitud, nos convertimos en esclavos de fuerzas infrahumanas y caemos en la desesperación. El retorno hacia el impulso teotrópico nos hace salir de la prisión intramundana para trocarnos en epifanía de la comunión amorosa.

Sobran eruditos y faltan sabios. Hay poca gente feliz. Siento una compasión infinita por ese pequeño, admirable ser que vive y muere entre asfalto y humo, siempre atenazado por el reloj, molesto por enfermedades que produce la civilización, saturado de problemas, siempre a la búsqueda, pero generalmente frustrado antes de haber encontrado el amor. Por eso les invito, amigos lectores, a que lean ahora en el hombre vivo, en ese hombre que en sus padres —más sabios que ustedes por la edad— han tenido su universidad. Si entendemos bien lo que significa una educación para el amor, nuestras escuelas y nuestras universidades se convertirían en fuentes de luz y de ciencia, de calor y de consuelo para el hombre y la sociedad.

Podemos admirar muchas cosas de la era posindustrial: computadoras que hablan, robots que hacen las tareas domésticas, bancos de sangre y piel, trasplantes de corazón y riñones, pisadas humanas en la luna, bebés de probeta, laboratorios volantes en el espacio, cámaras de televisión en planetas lejanos, maravillas de la electrónica... Pero deploremos siempre la deshumanización de la civilización: armas atómicas en arsenales escondidos, bombas de neutrones, intoxicaciones químicas, contaminaciones de mares y ríos, agotamiento de las materias primas, ensuciamiento del medio humano, contaminación ambiental... La sociedad de consumo piensa —*estulto dogma*— que con dinero se puede comprar todo, cuando sabemos muy bien que las mejores cosas que nos puede deparar la vida no pueden comprarse. Esta sociedad de consumo, ayudada por una inmensa publicidad ayuna de principios éticos, está produciendo corazones humanos deprimidos, subdesarrollados en materia de cultura cordial.

El peligro que nos amenaza es el nuevo bárbaro computado, provisto de saberes técnicos muy cualificados, pero apenas difiere de los cerebros electrónicos del siglo XXI. Ciencia, técnica, electrónica, dinero y bienestar son buenos. Malo es el nuevo bárbaro tecnócrata que nos amenaza con su ciega o cínica deshumanización.

Más de 400 000 científicos altamente especializados están empleados en la industria armamentista para mejorar armas y desarrollar nuevos medios de genocidio. Cerebros vendidos al poder bajo el signo de Caín. Se habla de megamuertos —un millón de hombres por cada megamuerto— por una guerra nuclear. Sólo en el continente europeo existen armas nucleares tácticas con capacidad explosiva treinta veces superior a la capacidad explosiva empleada durante la segunda Guerra Mundial. La estrategia del terror cuesta muchos millones de pesos por minuto, mientras se deja morir de hambre a

millares de pobres.

Las ciencias de la materia inanimada desbordan a las superiores ciencias del espíritu. En buena hora que progresen las ciencias naturales, pero lamentaremos siempre la falta de un progreso paralelo en las ciencias del espíritu. Ausencia de base espiritual, orfandad del mundo exterior, pérdida de la capacidad de asombro que producen, en la civilización contemporánea, la posibilidad de la regresión. Nuestra estructura colectiva es atrocemente frágil y quebradiza.

Es preciso que emprendamos el camino de la revalorización. Menester es retornar a la honda meditación y a la rigurosa teoría que han precedido siempre a la acción y a la práctica; es necesario subordinar la vida activa a la vida contemplativa, sin que la contemplación destruya la acción. Necesitamos saber estar en silencio. Hay que callar para poder escuchar una voz, que viene de lo alto, más valiosa que las voces que deben callarse. No olvidemos que el silencio es el gran templo de la vida interior. La acción ha de justificarse ante el tribunal del espíritu.

Ante la tecnocracia hueca de fermento espiritual, me atrevo a proponer la *sociedad del humanismo plenario*, que contempla el hombre en función del bien común en función del último fin de la persona humana. Porque el hombre es, relativamente, para el Estado y para la sociedad, pero el Estado y la sociedad son absolutamente para el hombre. El bien común aportado se traduce en bien común distribuido.

El hombre es un espíritu encarnado, libre y responsable; atenazado por el tiempo y nostálgico de la plenitud eterna; conveniente en la projimeidad y segregante de historia que tiñe de estupidez o de inteligencia, de belleza o de fealdad, de bien o de perversidad al planeta que habita. Con una dimensión religiosa, permanente, óntica, de la cual jamás podrá abdicar, aunque a veces trata de ocultarla. En ese extraño ser de fronteras está el tema capital de la filosofía de nuestro tiempo.

Estar-todos-juntos-en-el-mundo fraternalmente, como seres humanos que tienen una misma naturaleza, un mismo origen y un mismo destino es el fundamento de la convivencia.

La solidaridad de las naciones sólo puede darse como victoria sobre egoísmos y chauvinismos xenófobos. Es preciso afirmar el Estado ecuménico frente al Estado chauvinista. La justicia no puede sin el amor edificar un orden internacional vigente y estable.

El hombre socialmente considerado, dotado de razón y axiotropismo, con vocación para la sociosíntesis pacífica y amorosa y no para el caos, debe imperar sobre el hombre rudimentario que todo lo calibra por el interés, por el placer o por la utilidad. Avivemos la dimensión jurídico-ecuménica del hombre. Defendamos la seguridad jurídica, la justicia y el bien común. Pero recordemos que el concierto entre los hombres no puede darse sin amor. Y el amor está más allá de la justicia, aunque la presuponga y se integre con ella. Construyamos la paz de los hombres como “la ordenada concordia”.¹² De la paz familiar avanzamos hacia la paz política. Pero antes de la ordenada concordia entre gobernantes y gobernados está la paz del alma. No sólo debemos tratar de preservar la geografía humana de la destrucción nuclear, queremos un mundo de paz que suprima las hirientes

e injustas diferencias económicas y sociales, y que fomente y perfeccione los sistemas de cooperación internacional que promueve lo de cada pueblo. Ese vehemente deseo de paz y saber infinitos sólo se aquietan en el absoluto. Lleguemos a ser lo que somos, pongamos a trabajar nuestros talentos. Cumplamos con profunda seriedad y con cristiana alegría nuestro destino de hombres, nuestra personalísima, insustituible e incanjeable misión sobre la tierra, en camino hacia lo alto.

Vamos a luchar por lo que de mejor hay en nosotros mismos. Vamos a tratar de instaurar, a golpes de entusiasmos y vuelo de alas, un humanismo plenario para México y para todo el mundo. Un humanismo que recoja todos los datos esenciales del hombre, que concibo como espíritu encarnado, contingente, frágil, finito, en desamparo ontológico, que incluye el modo de ampararse al captar su poder ser en plenitud; porque es persona con un alma espiritual que no muere al corromperse el cuerpo, sino que pervive —núcleo anímico de la inmortalidad personal— para alcanzar la felicidad absoluta en el Ser absoluto. El hombre es un *ser-para-la-salvación* y no un *ser-para-la-muerte*. Pero salvarse es un co-salvarse. Salvemos nuestro mundo en lo temporal y ayudémonos a salvarnos, los unos a los otros, en lo eterno.

Hagamos firmes propósitos para que nuestro itinerario no transcurra en vano; para que comprendamos nuestro destino: lugar de la existencia, materia en que verificar nuestra vida y un modo de verificarla; unas posibilidades y unos límites concretos. Pero también tarea para la propia acción y creación. Poder percibir este llamamiento y satisfacerlo será nuestra más propia prerrogativa.

He aquí nuestro último mensaje: ¡Amemos sin transigir, hasta el fin, lo verdaderamente valioso, para que nuestra vida sea una autoconstrucción por el amor! ¡Situemos la verdad antes que la paz! ¡Acostumbrémonos a pasar sobre el propio *yo*, que es el hombre rudimentario; a vencer al hombre egoísta que todo lo calibra por el interés! Y aunque nuestro querer vaya siempre más allá de nuestro poder, nunca perdamos el impulso y la dirección hacia el ideal. En estos momentos críticos, concluyo haciendo votos porque nos mantengamos en vilo y porque no dejemos ya que el corazón claudique. El futuro es de quienes asumen su destino y saben esperar.

Un hervor de reverencias y de amores debe impulsar el vuelo generoso. ¡Fuera con las minúsculas ligaduras que restan posibilidad a la obra, velocidad a la carrera y belleza al sacrificio! Hay que batir las alas sobre la desventura de las pequeñeces. No ir adelante es volver atrás. Caminemos —cosa en verdad difícil— calculando la situación y conservando el rumbo.

Allí en el hondón del alma está la enjundia de lo que somos y de lo que anhelamos ser. Lo demás: estruendo que se produce, vértigo de la vida, ¡no vale la pena! Importa, eso sí, acometer el riesgo de cada día con un temblor de impulso seguro y de certidumbre vocacional, en espera de que la flecha —hoy caminando callada y misteriosamente— dé algún día en el blanco. Hasta entonces, y para entonces, aquí seguiremos, día a día, viviendo la vida como milicia *¡Militia Christi!* Milicia de cristianos, de hombres comprometidos. Firmes, pero abiertos siempre a los suaves imperativos de la amistad y del diálogo, para saber ser hombre entre los hombres.

Pronto hemos de partir al viaje que no tiene retorno. Pero no hemos nacido simplemente para dar nuestros huesos en una tumba. Por eso he querido dar este mensaje, antes de pasar a aquel estadio en donde sobran todos los mensajes porque todo estará a la vista en su más prístina *patencia*. Defendamos, contra las nuevas barbaries, la libertad del espíritu y el derecho a las insobornables disciplinas de la ciencia y de la sabiduría. A mí me ha tocado llegar al cenit de mi vida unos minutos antes que a varios de mis lectores sólo para abrirles la puerta. Si sabemos trabajar y esperar, será nuestro el porvenir venturoso y el triunfo merecido por un esfuerzo viril, tenaz, entusiasta, avizor. Abramos nuestra retina para estampar en ella la gracia intacta de las cosas que deparan sabiduría y para que sepamos caminar del brazo de la aurora.

Vivimos en un mundo quebrado. Un mundo de compartimentos, estancos, barricadas; ya no existe aquella dichosa unanimidad en los grandes principios de la moral, del derecho y de la religión. Hay que buscar afanosamente la verdad, mostrarla y difundirla. Las discusiones —tan frecuentes en nuestros tiempos— tienen que sustentarse en el criterio supremo de certeza: la evidencia. Se requiere llevar las controversias con lógica, apertura y buena fe para llegar a la plena demostración que ya no admite afirmación en contrario. Ése es el caso de la evidencia, de la plena visibilidad intelectual de las verdades evidentes. Aun así, no podemos excluir, del grupo o de la comunidad en que se vive, al disidente obcecado, al que no quiere aceptar ni siquiera las demostraciones apodípticas; lo que cabe, en buena tesis, es tratar de persuadirlo con paciencia y perseverancia. Este respeto hacia los demás, aunque sostenga proposiciones absurdas, hace posible la humana y pacífica, convivencia; por eso hablamos de la tolerancia. Pero, ¿qué es la tolerancia?, ¿cómo resolver el problema de la verdad y de la tolerancia?

3. VERDAD Y TOLERANCIA EN LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

¿Cuál es la esencia de la verdad? Ordinariamente se entiende por verdad lo real. Decimos, por ejemplo, que fulano es un verdadero amigo, indicando que se trata de un amigo real, auténtico. La definición tradicional de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, o mejor aún: *veritas est adaequatio intellectus ad rem* (la verdad es la adecuación del conocimiento con la cosa), entraña un sentido de conformidad. Lo contrario de la verdad —lo falso— es la falta de coincidencia del enunciado con la cosa.

El hombre no podría vivir si no tuviera la convicción de que sus facultades cognoscitivas le llevan a la verdad. Sería imposible obrar o abstenerse. Es en el juicio, en la complexión predicativa, explícita o no, donde la verdad como tal puede ser verificada. La evidencia —propiedad de una verdad cualificada— no es la verdad misma. La verdad, como adecuación lógica, implica la revelación y el descubrimiento del ser mismo en su *patencia*.

Realidad igual a verdad. Esta equivalencia lleva implícita la afirmación de una verdad no creada por la mente humana. La verdad, como eterna que es, nos preexiste y nos trasciende. En una forma intuitiva, san Agustín ve la verdad absoluta (Dios) en toda

verdad. Nuestra inteligencia ve una verdad, la misma e inmutable para todos. Esa verdad o es Dios o es inexplicable sin Dios. Ninguna verdad, ninguna bondad, ninguna belleza habría sin la existencia de un Dios que no se confunde con lo creado, con lo participado y lo mudable. La verdad de la que nosotros y las cosas participamos no proviene ni de nosotros ni de las cosas. El origen de las verdades inmutables, necesarias y universales es Dios. Desde la propia intimidad inagotable, percibimos el llamado de una verdad infinita que nos trasciende y que funda la realidad de las verdades finitas.

Podemos decir libremente la verdad o mentir, porque nos autoposeemos, porque disponemos de nosotros mismos. Somos responsables de la verdad en cuanto develamiento y en cuanto comunicación. El amor es inseparable de la verdad: la esclarece y la posibilita. Estamos llamados —todos, sin excepción— a dar testimonio de la verdad. Abrirse a la verdad y abrirse en la verdad para los otros es cumplir la ley de nuestro propio ser. Tenemos la certeza de que somos hombres para algo más que para dar con nuestros huesos en una tumba. Condenados como estamos a la muerte, debemos apresurarnos —con inquebrantable voluntad y sin descanso— a dar nuestro mensaje —grande o pequeño, pero siempre auténtico— antes de pasar a aquel estado en donde tenemos la certeza —los creyentes— de que sobran los mensajes porque todo está a la vista en su más *prístina patencia*. Pero todo develamiento, todo mensaje debe estar al servicio del amor que abraza y excede a la verdad. Otra cosa sería exhibicionismo o escándalo. El hombre es un ser dialógico; la verdad tiene también, en consecuencia, un carácter dialógico, social. Florece con el coloquio de los espíritus libres. Cada hombre tiene la posibilidad de enriquecer su propio campo visual con el de otros. Cada hombre capta, sostiene y transmite la verdad de manera personal. Y todo ello sin mengua del carácter universalmente válido y supratemporal de la verdad.

Si yo fuese la verdad, no la buscaría. Y la busco porque estoy hecho para la verdad. Como buscadores de la verdad pura, los filósofos no son súbditos de nada excepto de esa verdad que se sondea para hundirse en ella. Amor a la verdad que libera de ataduras terrestres y que dota al espíritu del señorío y de la dignidad que le corresponde.

¿Qué es la fidelidad a la verdad? Podríamos definirla como la voluntaria, vital y completa devoción de una persona a la verdad. Ese significativo testimonio reviste un valor ético. La fidelidad a la verdad incluye la solidaridad con las otras personas o, mejor aún, con una comunidad de prójimos. La verdad que verdaderamente buscamos los amantes de la sabiduría es eterna, no tiene comienzo ni fin, no conoce el nacimiento ni la muerte. Esa verdad cura nuestras culpas, nos salva de la perdición, nos fortalece en la vida y en la muerte. Siempre que conozcamos la verdad, amemos la verdad, enseñemos la verdad, defendamos la verdad, si verdaderamente lo hacemos, estaremos dispuestos a morir por la verdad. Entonces, y sólo entonces, viviremos en Dios y Dios vivirá en nosotros. No cabe mejor vida y mejor muerte.

En el intercambio de las ideas surge el encuentro, el diálogo. Y en el diálogo tiene que haber tolerancia. Hablo de tolerancia hacia la persona que dialoga conmigo, nunca hacia la falsedad o la mentira. Podemos y debemos ser tolerantes con la persona que dialoga con nosotros, aunque nos manifieste —en ese diálogo— un error. Pero ser tolerantes con

las personas no puede significar tolerar o estar de acuerdo con sus errores.

¿Por qué debemos ser tolerantes? Porque todos tenemos una igualdad esencial de naturaleza, de origen y destino, sin mengua de las desigualdades accidentales.

Ninguna persona es poseedora de la verdad absoluta. Todos podemos cometer errores. No somos infalibles. Muchas ideas pueden precisarse más, afinarse mejor, corregirse a la luz de la verdad. La evidencia es el criterio supremo de la certeza. No se puede convivir con los otros sin respetar sus diversidades y las nuestras. La rigidez, la impaciencia y el choque son claras manifestaciones de la intolerancia. La flexibilidad, la paciencia y la comprensión hacia los semejantes —iguales por naturaleza— constituyen el rostro de la tolerancia. Todos los seres humanos tenemos las mismas debilidades y las mismas aspiraciones a la felicidad. Hay una actitud positiva en relación con los otros, que saca de la “no violencia” la fuerza para sufrir la injusticia y el mal antes que causarlos a los demás.

Quien no se acepta a sí mismo hasta el fondo, quien se desapueba a sí mismo y carece de paciencia y de indulgencia con su *yo* limitado, finito, resulta intolerante consigo mismo. El intolerante consigo mismo es el que no sabe perdonarse ni volver a comenzar por el principio. “Si no nos autoperdonamos, no podremos tampoco perdonar a los demás”, apuntan con razón Bernard Härring y Valento Salvoldi. Aceptar al otro, caminando con él, no significa permanecer indiferente ante los eventuales errores. La verdadera marcha dialógica entraña reflexión y corrección de errores. Las situaciones de rechazo, de marginación, de exclusión o de anulación del otro son formas de intolerancia.

El respeto recíproco entre los seres humanos, dentro de un mundo fragmentado, sólo puede darse en el pluralismo democrático. Pero pluralismo no significa, en absoluto, anarquía de ideas y comunidad sin estructuras.

El pluralismo es sano —advirtieron Bernard Härring y Valento Salvoldi— si las opiniones de otras personas y de otros grupos se toman en serio y si ninguno trata de sofocar a los otros con acciones o presiones. El pluralismo presupone una cultura en la cual cada grupo quiera *aprender a olvidar lo que sabe*, en la cual todos tenemos hambre de conocernos mejor a nosotros mismos y a los demás, de tal modo que, mediante el esfuerzo común, se puede llegar a un conocimiento más profundo y más amplio de la verdad.¹³

Si no tenemos respeto por la dignidad y por la conciencia de toda persona, ¿cómo podríamos edificar una cultura auténticamente pluralista? Los que pretenden tener el monopolio de la verdad y sienten amenazada su seguridad nunca podrían emprender, en convivencia, una búsqueda valiente y sincera de la verdad.

Todo ser humano establece vínculos consigo mismo, con los otros, con la historia, con el universo y con Dios. Todo ser humano desea amar y quiere que le amen. Todo ser humano tiene en mayor o menor grado autoestima. A nadie le gusta que le maltraten en su autoestima. Consiguientemente, no debíamos hacer a los otros lo que no quisiéramos que a nosotros nos hiciesen. La regla de oro de la convivencia, que es también regla de oro del diálogo humano, se ha formulado de modo lapidario: *Trata al otro como quisieras que te trataran a ti*. ¿Cuál es el fundamento de esta norma primordial de convivencia? Si no hay un *yo* sin autoestima —por baja que sea—

tampoco hay un *tú* privado de autoestima. Es legítimo amarse rectamente a sí mismo, y es imperativo amar a los demás como se ama uno a sí mismo. La *Charitas* constituye, en última instancia, el fundamento, el apoyo, la raíz, de la convivencia, del diálogo y de la tolerancia.

La persona humana tiene la dignidad de ser un fin —esto lo advirtió muy claramente Kant—, y nunca debe emplearse como medio, como instrumento. La persona es heterorrelación —relación con otro—, relación con el mundo, relación con la sociedad. El cuerpo es relación con el entorno, con el ambiente. Estos tipos de heterorrelación, estudiados fenomenológicamente por Scheler, son abordados por Heidegger en su *Analítica existencial*. Ser persona es estar en relación con el mundo, más aún, es ser-en-el-mundo. Ser en el mundo salvando la dignidad del ser humano. En esta preocupación de salvar la dignidad del ser humano centra su atención la Escuela de Francfort. *La relación interhumana sólo se justifica cuando hay tolerancia*; esto es, cuando hay respeto por el otro como persona igual que yo. La tolerancia favorece la posibilidad común de realizarse en la libertad.

La persona es valor en sí, relación interhumana, relación de donación, teotropismo. ¿Por qué debemos ser tolerantes nosotros? Porque somos personas soberanas, libres y teofánicas. La fidelidad a este valor de cada persona no lo debemos perder ni siquiera ante la persona que nos ha traicionado. La persona es el primero entre todos los valores humanos. Por ese simple hecho de existir la persona es importante. No resulta importante por la riqueza que tiene o por el poder que ostenta, sino que es importante porque existe. Nada hay más valioso en el universo visible que la persona humana. ¿Cómo ser tolerantes si queremos tener fidelidad a la persona humana que somos nosotros y que son los otros?

A la venganza sólo se le desarma —si no se quiere caer en la espiral de la violencia— con el perdón. El conflicto es negativo. La aceptación de todos es positiva. Aceptación es tolerancia en la diversidad de opiniones, de convicciones, de religiones. La tolerancia no implica la ciega aceptación de sus errores, de sus límites. Simplemente se trata de hacer la verdad en el amor. Y ahí donde hay amor está el Supremo Amor.

De no ser por la tolerancia no se darían las reciprocidades de culturas y de religiones. La tolerancia nos lleva a la solidaridad, porque el hombre está encomendado al hombre, porque todos somos realmente responsables de todos. La República del Orbe que delineó Francisco de Vitoria constituye una auténtica comunidad mundial —antes que toda sociedad particular de naciones—, en la cual es reconocida la dignidad de cada una de las personas, con sus derechos fundamentales, y en la cual cada nación comprende que su bien público nacional desemboca en el bien público internacional. De la solidaridad grupal se pasa a la fraternidad universal. Una fraternidad permeada de tolerancia y de paz.

El diálogo entre las culturas no puede empezar cuando una de las partes absolutiza su cultura como ideología idolátrica. El diálogo entre las culturas es “concierto armonioso de mil voces”, es desafío a las tendencias etnocentristas e idolátricas.

Hay, en cada encuentro genuino, un descubrimiento de verdad y belleza. Porque todo ser humano es una cosmovisión única, incanjeable; porque todo ser humano nos puede

mostrar un fragmento de verdad y una chispa de belleza.

4. DOCTRINAS SOCIOPOLÍTICAS Y ECONÓMICAS DE NUESTRO TIEMPO: LIBERALISMO Y NEOLIBERALISMO, TRANSPERSONALISMOS Y DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA

a) *Liberalismo y neoliberalismo*

Múltiples doctrinarios y activistas con posiciones doctrinarias pretenden, en nuestro tiempo, resolver los problemas sociopolíticos y económicos que nos afligen. Me limitaré a exponer las principales posiciones doctrinales y a tomar nuestra posición de filósofos cristianos ante ellas. Trátase de una exposición crítica, en plan sumario, con información sintética. No busco la originalidad ni los efectos retóricos o estilísticos, sino la verdad.

Nuestro tiempo requiere, urgentemente, una nueva guía de perplejos ante el fracaso de varias doctrinas y ante el escepticismo de algunos pueblos cansados. Empezaremos por hablar del liberalismo económico.

Adam Smith es el padre del liberalismo económico y el impulsor del capitalismo moderno. Ese capitalismo que nació en Inglaterra y que empezó a llamarse *capitalismo manchesteriano*. Al lado de él, David Ricardo y Robert Malthus —para no citar sino a los más importantes— contribuyen decisivamente a fijar las grandes líneas del liberalismo económico. El libro de Adam Smith sobre *La riqueza de las naciones* lo toman, a manera de Biblia, tanto los liberales puros como los partidarios del capitalismo. En Francia, Frederick Bastiat y Jean Baptiste Say teorizan sobre el liberalismo hasta el periodo de entreguerras. Existen además varios teóricos de diversas nacionalidades que defienden, todavía en nuestros días, las principales tesis del liberalismo ¿Y cuáles son estas tesis?

Al observar que en la naturaleza reina un cierto orden natural, con leyes físico-matemáticas inexorables, piensan ingenuamente que ese orden natural debe existir —y existe— en el orden socioeconómico. No advierten que han dado un tremendo salto del orden natural al orden cultural, que los hombres hemos hecho —como si fuese una segunda naturaleza— para vivir en un mundo más cálido, más cercano a nuestra estructura y esencia de espíritus encarnados; el hombre coloniza la naturaleza porque no le gusta la naturaleza cruda, sino aderezada. Por eso los seres humanos guisamos, cocemos y manufacturamos. Como animales culturales no toleramos el mundo de la jungla para instalarnos en él sin añadido o transformación alguna. El orden económico no puede proporcionar al hombre —como ingenuamente lo pensaron los liberales— la prosperidad material, la felicidad terrena y la bienaventuranza eviterna. Las leyes sociales y económicas no entran dentro del cuadro de las leyes físicas y mecánicas. En las leyes socioeconómicas interviene la voluntad, el sentido, el designio. Las leyes físicas no se pueden infringir sin experimentar las dolorosas consecuencias de su transgresión. Las leyes socioeconómicas, que no podemos sacralizar, admiten la intervención del hombre y se sujetan al bien público temporal. Yo no niego que exista una dimensión económica del

hombre; pero niego categóricamente que el hombre se reduzca a mero *homo economicus*, que se queda en la mera satisfacción de sus necesidades elementales y que se acoge a la ley del menor esfuerzo. Que el hombre es rudimentario, que todo lo calibra por el interés y aspira a la obtención de un máximo beneficio egocéntrico a cambio de un esfuerzo mínimo, con poco o nulo sentido del deber moral. El hombre rudimentario sólo se limita a satisfacer sus intereses materiales egoístas. Cada quien persigue su interés personal, y se piensa —erróneamente por cierto— que mientras cada uno persiga su interés personal, la actividad de los individuos egoístas o egocéntricos redundará insoslayablemente en provecho del interés general. La competencia irrestricta con garantías absolutas de libertad nos llevan al mejor mundo posible o al mal menor. En todo caso, este juego armónico entre intereses personales e interés general no se puede alterar porque sus leyes son inexorables. ¡Grave confusión epistemológica!

No se puede limitar la competencia irrestricta ni el *free market* (mercado libre) sin socavar la estructura económicosocial. La libertad de la iniciativa privada es indispensable para el normal desenvolvimiento de la economía. No se advierte que la libertad irrestricta —mundo de la jungla— lleva al triunfo de los hombres carentes de escrúpulos morales en perjuicio de los económicamente débiles y de los hombres rectos amantes de la justicia y del bienestar de todos. Organícese la libre empresa como se quiera. Establézcanse criterios de producción en materia de cantidad y calidad. Que circulen libremente las mercancías en el interior del país y en el exterior, sin trabas aduaneras. El libre cambio debe regir, para la mayoría de los liberales, en el mercado internacional. La libertad de consumo depende de la disponibilidad de fondos por parte de los consumidores. Que haya libertad para la libre empresa, en un mercado libre, a fin de satisfacer y cumplimentar la libertad de consumo. ¿Y los pobres, los marginados, los miserables? En estas personas no piensan los liberales. Creen, a pie juntillas, que son pobres, marginados o miserables por su culpa, sin advertir la grave responsabilidad social de los empresarios .

La libre competencia entre individuos, empresas y naciones, produce —según los liberales— empleos, ubica productos en el mercado nacional y cotizan valores en el mercado internacional. De repente surgen las quiebras, los paros, las huelgas... no importa, porque la libre competencia elimina a los ineptos, a los débiles, a los deshonestos —¡suprema ingenuidad!—, para favorecer a todos los demás hombres fuertes bien dotados para la eficacia y el triunfo empresarial. La libre competencia, para los liberales, propicia el creciente aumento de la riqueza de las naciones y la continua —y “mítica”, diría yo— disminución de los precios. Joseph Folliet nos habla de un *axioma liberal*: “La libertad es como la lanza de Aquiles, pues ella misma cura las heridas que previamente ocasionara”.¹⁴ Sólo que la realidad niega rotundamente este axioma, porque los pobres, los marginados, los miserables siguen esperando la curación de sus heridas.

Yo no soy enemigo de la competencia siempre que no sea irrestricta y que discurra dentro de los límites de la justicia y del bien común. Pero definitivamente rechazo el exceso de esa competencia sin límites que arrolla inmisericordemente a los que no tienen capital o tienen poco capital; no todo es cuestión de oferta y demanda para fijar precios y

salarios. Si así fuese quedarían justificados los salarios de hambre y los precios que fijan arbitrariamente los comerciantes inescrupulosos. Tampoco acepto que el trabajo se considere como una mercancía y que se venda en el mercado de trabajo. El trabajo de los seres humanos es una prolongación de su personalidad y no simplemente algo que se vende como una cosa cualquiera. Tampoco me parece que sea posible, en buena tesis, reducir las funciones del Estado a mero Estado-gendarme, a guardián que vela por la libertad irrestricta. Conocemos de sobra la célebre y desafortunada frase que pronunció algún francés: *Laissez faire, laissez passer*. Se niega al Estado su carácter esencial de gestor del bien público temporal y se le quiere limitar a su pretendido carácter de puro guardián de la esfera de las libertades. No debe haber limosnas. La caridad está ausente en el sistema liberal. La libre competencia y la libre empresa van a solucionar todo lo solucionable. La beneficencia (limosna, asistencia privada o pública) y la moralidad-eticidad de la acción, sobriedad, ahorro, resignación, quedan al margen de los problemas socioeconómicos y pueden ser considerados, a lo más, como meras soluciones al margen de la cientificidad de la economía de mercado.

Los hechos han contradecido brutalmente la teoría liberal pura, con sus excesos de la libre competencia irrestricta. Esa competencia inaceptable ha eliminado inmisericordemente a muchas empresas pequeñas y medianas ante monopolios que fijan a voluntad salarios y precios. Por algo Pío XI, en su encíclica *Cuadragesimo Anno* advirtió que: “la competencia desenfrenada es un monstruo que acaba devorándose a sí mismo”. La historia nos muestra las sucesivas crisis —graves, violentas— que ha ocasionado el liberalismo económico. Y como el Estado no ha querido limitarse a ser Estado-gendarme, ha intervenido, como gestor del bien público temporal, en la vida social y en la vida económica. Realidad que no se ve —o que no se quiere ver— se venga con todos aquellos que la desconocen; esta verdad no la supieron ver los liberales. Resulta explicable que aquellas naciones subdesarrolladas o en vías de desarrollo establecieran tasas aduaneras como medida de defensa para su deteriorada economía. El nacionalismo económico dio lugar a la implantación de tendencias anárquicas e imperialistas. La clase obrera forjó el justo sindicalismo para defender sus intereses. Actualmente ya no existe una economía liberal pura, sino una *economía reglamentada*. Claro está que no siempre se acertó con esta economía reglamentada, porque algunas veces se ha recaído en los excesos de una economía dirigida autoritariamente y de una economía excesivamente planificada, en planes sexenales, que llevó al desastre económico.

La filosofía cristiana que me honro en profesar piensa que el orden económico es un orden humano, forjado por el hombre, sujeto a las peripecias del libre albedrío y de los errores de la razón. No cabe verificar las pretendidas leyes económicas como se verifican las leyes físicas. Hay ciertas condiciones que el hombre puede plantear, sin obligación rigurosa ni estricta, que explican la validez de las hipotéticas leyes económicas. El llamado *hombre económico* es una pura abstracción, porque el hombre no se agota en las necesidades apremiantes, que no son las más importantes; el ser humano no es un producto de la sociedad ni de la economía, sino que proviene, con todas sus pasiones y

todos sus ideales, de un ser fundamental y fundamentante.

El bien común no es la suma de los intereses particulares, ni se obtiene por el afán egoísta del hombre rudimentario que sólo quiere satisfacer sus intereses, cueste lo que cueste. El mecanicismo, el dogmatismo de esa libre e irrestricta competencia y de ese libre mercado nunca nos ha curado con su propio sistema mecánico de los males morales y físicos que nos ha infligido. Más bien, cabe decir, agrava con monopolios excluyentes, con salarios injustos y con codicia de riqueza todos los males socioeconómicos que sufre la injusta sociedad contemporánea; el trabajo, mi actividad humana, tiene una dignidad específica que sólo en los principios de justicia puede entenderse cabalmente en la pluralidad de relaciones; la justicia obrero-patronal no ha sido resuelta por el liberalismo, ni lo pudo ser por su cerrazón y su reduccionismo. Todos somos promotores del bien común, cada quién a su manera. El materialismo profundo del liberalismo es equiparable al monismo materialista de los marxistas. Aplíquese ese materialismo al mundo de los fenómenos físicoquímicos, pero nunca a la verdadera metafísica dualista —materia y espíritu— que realmente está en la base de la sociedad de la economía y de todo el mundo de la cultura. Suprimir la moral y el ideal de la vida económica y social es cercenar gravemente el espíritu del hombre. No somos ni queremos ser criaturas mecánicas, robots sin alma. Grave error el de considerar que el acrecentamiento de la riqueza material constituye la felicidad del hombre.

El *sustrato de verdad* que contiene el erróneo liberalismo socioeconómico estriba en que la voluntad humana es incapaz de someter totalmente la vida económica que transcurre en un curso relativamente independiente. La vida económica no puede discurrir sin un mínimo de libertades individuales y colectivos. Ciertamente, la iniciativa privada tiene que ser fomentada dentro de sus justos límites para poder establecer un sistema justo en que prive el bien común.

Hoy en día apenas si existen algunos cuantos teóricos que aún defienden el liberalismo puro, el liberalismo clásico. A los nuevos partidarios de esa escuela se les denomina neoliberales. Un buen contingente de empresarios —industriales y comerciantes— apoyan el neoliberalismo para su propio beneficio. Se pretende recobrar la iniciativa individual, la libertad económica coartada por reglamentaciones que han surgido de diversas crisis ocasionadas por el capitalismo salvaje. Son los economistas austriacos sobre todo los que llevan la primacía teórica del neoliberalismo. Quiero destacar a Rudolf von Mises, Friedrich von Hayek y Wilhelm Röpke. Walter Lipmann organizó un coloquio para formular los principios medulares del neoliberalismo, que pretende renovar el viejo liberalismo. Se piensa ahora que la no intervención del Estado, postulada anteriormente de manera tajante, ha resultado perjudicial para que la libre competencia discurra dentro de cauces de justicia y equidad. Aunque no lo confiesen, implícitamente ponen en duda el libre juego de las leyes económicas. El Estado debe tener una mínima función reguladora para impedir monopolios e injusticias, sin socavar el libre juego de las fuerzas económicas; no quieren caer en fascismo, comunismo o cualquier otra clase de colectivismo. Niegan que exista una evolución fatal hacia el colectivismo. El individualismo sigue siendo el punto básico de la actividad económica.

La desigualdad de las condiciones humanas resulta favorable para la libre iniciativa, para el dinamismo productivo, para el espíritu de empresa; en suma, procuran atenuar las consecuencias más horripilantes y trágicas de la desigualdad: la marginación, la miseria, el hambre y la falta de techo para muchos pobres desocupados. Ahora se asigna al Estado la tarea de hacerse cargo de los derrotados en la lucha inmisericorde: desocupados, ancianos, inválidos, ineptos...; la realidad les ha hecho abrir los ojos ante la injusticia social.

El mercado libre sigue sacralizado; con el sólo retoque de un marco legal que no impida las oscilaciones de los precios, de las quiebras, de los bancos, se juzga preciso neutralizar los desequilibrios más acusados, pero no se acaba de trazar con nitidez el deslinde entre liberalismo y neoliberalismo. La finalidad del neoliberalismo sigue siendo individualista, aunque no han podido impedir el tránsito al dirigismo de una tecnocracia económica hueca de fermento espiritual.

Los neoliberales no han podido impedir el descrédito del injusto capitalismo. Se sigue pensando que las fuerzas económicas dominan al Estado y le maniatan para intervenir en contra del interés de los empresarios. En cierto modo, se vuelve a tomar, con ciertos retoques, la estructura y el funcionamiento del Estado liberal. El espíritu capitalista sigue siendo el mismo. Los asalariados siguen sufriendo igual o casi igual. La división entre empresario y asalariado impera por igual. Sólo en la Alemania de Konrad Adenauer y Ludwig Erhard se ha logrado una verdadera superación del Estado liberal de derecho para sustituirlo por el Estado social de derecho. A los filósofos cristianos nos resulta inadmisibles la idea de la neutralidad de la economía tal como la conciben los neoliberales y, por supuesto, los liberales de viejo cuño. Hay una verdad elemental que parece haberse olvidado: la ciencia económica y la actividad económica deben estar al servicio de la persona humana. La dignidad humana exige un nivel de vida acorde con el ser y misión del hombre. Hay que establecer un marco legal para que resulte factible el pleno desenvolvimiento del ser humano. Busquemos la elevación y la felicidad de todos y de cada uno de los hombres.

b) *Transpersonalismos*

Para los sistemas totalitarios —fascismo, nacionalsocialismo, comunismo (en todas sus versiones)—, la autoridad puede hacerlo todo; la libertad individual no puede hacer nada. Mussolini afirmó: “Nada sin el Estado, nada contra el Estado, nada al margen del Estado. No hay más libertad que la de la nación. El individuo es libre tan sólo para la comunidad nacional. El destino de los hombres se cumplirá en la medida en que se subordine —de manera total y definitiva— al destino del pueblo”. “El Estado —afirma Harold Laski exponiendo la teoría nacionalsocialista— es la parte más elevada de nosotros mismos. Representa una voluntad que expresa lo que cada uno de nosotros trataría de ser, si lo temporal, lo inmediato y lo irracional estuviesen desterrados de nuestros deseos.”

Adviértase la mitificación del Estado y la anulación de los valores más altos de la persona humana rumbo a su destino natural y espiritual. Según el transpersonalismo, el

ser humano vale sólo como materia prima al servicio de entidades transpersonales: el poder, la gloria, la fuerza, la raza, la clase social. El hombre es leña que nutre la gran hoguera estatal.

Pero en rigor, la colectividad —apunta Luis Recasens Siches— no vive en el puro y auténtico sentido de esta palabra; quienes viven son los individuos. Y éstos necesitan para su propia vida la colectividad, la cual debe funcionar como un instrumento o aparato destinado tan sólo a facilitar a los hombres el desarrollo de su existencia individual y su perfeccionamiento.¹⁵

Estado, pueblo y clase social no son sustancias primeras a las cuales el hombre tenga que subsumirse, liberándose de la accidentalidad de su existencia individual, de acuerdo con una idea de Hegel, padre indirecto de todas las expresiones de este pensamiento.¹⁶ Con estos antecedentes no es de extrañar la pretensión de Costa-Magna: “La ciencia del Estado, en cuanto éste es la medida de todos los valores, es una nueva especie de conocimiento de lo absoluto, una prima *philosophia*”; ¡error craso! El Estado no es nada sin los ciudadanos, ni tiene razón de ser si no realiza el bienestar colectivo, el bien público temporal.

Los marxistas afirman contradictoriamente que “la libertad es la necesidad, la historia —dicen— es dialéctica”; pero olvidándose de este postulado, afirman que cuando aparece el comunismo (la sociedad sin clases) cesa el movimiento dialéctico de la historia. El Estado —instrumento de opresión de las clases dominantes— se hará superfluo en la futura sociedad sin clases. El hombre debe entregarse por completo a un nuevo dios: la colectividad comunista. “Negamos toda moral tomada de concepciones sobrehumanas —expreso Lenin— o al margen de las clases; decimos que esto es un engaño, una impostura, una niebla que se introduce en las mentes de los obreros y campesinos en interés de los terratenientes y de los capitalistas.”¹⁷ No ha de ser muy fuerte la convicción comunista de que la lucha de clases nos conducirá a una sociedad sin clases, desde el momento en que fomenta el fervor revolucionario: “Proletarios de todos los países, uníos”; el determinismo económico no deja ningún resquicio a la libertad;

así como la materia, el movimiento, produce el espíritu (materialismo dialéctico), así como las ideas de los hombres son el reflejo de sus sensaciones en el mundo externo (epistemología marxista), así también el mencionado principio traducido al lenguaje económico significa que las transformaciones técnicas de la vida económica determinan, por intermedio de la formación de las clases sociales, las ideologías de la sociedad, la religión, la ley, etc.¹⁸

La autoridad o poder no es —como creen los totalitarios— lo más excelente y lo más elevado que hay en la vida; pero sin el Estado, la persona no puede vivir. Sin embargo, es necesario que el Estado sea siempre un instrumento al servicio de la persona; es necesario que no ahogue la libertad, prenda preciosa de la dignidad personal.

En mi *Análisis crítico del materialismo dialéctico e histórico*, analizo, expongo y critico ambos materialismos, así como la filosofía jurídica y política del marxismo-leninismo. Remito a quienes estén interesados en el tema a que lean lo dicho desde la

páginas 255 hasta la 271 en mi obra *Tratado de filosofía-amor de la sabiduría como propedéutica de salvación* (Limusa-Noriega Editores, México-España-Venezuela-Colombia, 1995). Bástame decir por ahora que aunque el marxismo tiene el mérito de haber criticado al capitalismo salvaje en sus crisis cíclicas, en el concepto del trabajo como mercancía, etc., incurre en profecías falsas y errores crasos. Las clases medias no han ido disminuyendo en la historia, todo lo contrario, se siguen multiplicando; consiguientemente, no se reducen a dos las clases sociales: explotadores y explotados, ni se prueba una sociedad sin clases que advendrá al final de la historia, acabando con las leyes del movimiento dialéctico y del materialismo histórico.

Quisiera concretar las críticas al materialismo histórico y al movimiento dialéctico sirviéndome de las observaciones críticas que he apuntado en algunas de mis obras aunque no limitándome a ellas.

1. El materialismo dialéctico tiene en la materia —y no en el ser ni en la *habencia*— su concepto supremo, y hace de la experiencia la única fuente del conocimiento. En consecuencia, resulta imposible fundamentar teóricamente la autonomía filosófica. A partir de la experiencia sólo se obtienen conocimientos empíricos con valor actual. La *praxis* no puede ser el criterio final para el conocimiento; sería indispensable una verificación por la *praxis*. Finalmente no se llegaría a decisión alguna.

2. La materia no es eterna, como lo asegura el materialismo dialéctico. El principio físico de la conservación de la masa y la energía se refiere a procesos intramundanos. La suma de la masa y la energía permanece constante cuando una dimensión intramundana opera sobre otra. Pero con esta aseveración no se ha dicho nada sobre la cuestión de si el mundo como totalidad tuvo o no tuvo comienzo. “Concluir del hecho de que masa y energía no son producibles por causas intramundanas, que son invariables, es evidente cortocircuito lógico” (Gustav A. Wetter). Contra la teoría de la entropía-muerte por calor, la filosofía oficial de la URSS aduce la infinitud espacial del universo. Pero la infinitud espacial del universo no es más que un postulado del materialismo dialéctico. Suponiendo que el mundo no tuviese un comienzo temporal, como lo afirma el marxismo-leninismo, de esta carencia no cabe deducir que no hay Dios. Los argumentos para probar la existencia de Dios no se apoyan en un comienzo temporal del mundo, sino en su contingencia, en su falta de necesidad interna, en su indiferencia frente al ser. El sofisma lógico es patente.

3. Si reconocemos el principio de causalidad —y el materialismo dialéctico lo reconoce—, el efecto no puede pertenecer a un orden del ser superior a la causa. La conciencia no puede provenir de la materia inorgánica y de la biología. Y nada se adelanta con hablar de función, puesto que debe existir siempre una proporción entre el órgano y su función. En otras palabras, un órgano material no puede ejercer una función inmaterial. Hablar de la conciencia material como propiedad de la materia es una *contradictio in adjectio*. Lo afirmado en el sustantivo es negado con la función adjetiva.

4. El salto de la cantidad a la cualidad no ofrece ninguna explicación del surgimiento de la nueva cualidad. Mientras la transformación del agua en vapor se mantiene dentro del mismo orden de la materia inorgánica, la transformación del mono en hombre supone

el salto a un orden superior del ser. Invocar la ley del salto de la cantidad a la cualidad para explicar el ascenso a un orden superior entraña una violación del principio de causalidad. La ley de la unidad y lucha de los contrarios tropieza con el escollo insalvable de que no puede haber negatividad real si pensar y ser ya no son idénticos (como en Hegel). Se confunde la contradicción —un elemento positivo y su negación— con la lucha de opuestos elementos positivos (un modo de operar la causalidad)

5. Al decir que el hombre aparece cuando surge el trabajo colectivo y la formación del lenguaje, se considera al efecto como causa y a la causa como efecto.

6. Si en el mundo capitalista hay que atribuir toda la perversidad o malicia al sistema y no al capitalista individual, “el propio sistema no ha podido constituirse, en cambio, más que por efecto de una malicia anterior a él” (Jean Ives Calvez).

7. Al contrario de lo que suponen los marxistas, la vida económica es una consecuencia de la vida social. El elemento religioso, político, moral, etc., priva decididamente sobre el factor económico. Si la filosofía soviética atribuye un papel activo a la superestructura, ¿cómo escapar del llamado “idealismo”? ¿cómo se compagina la transformación política de la URSS, que antecedió a la transformación económica, con el esquema de la base económica y de la superestructura? Si la moral está determinada por la clase, ¿cómo reconocer aquellas normas morales que tuvieron y tienen validez para todas las épocas, aunque a veces no se hayan conocido y practicado perfectamente? Si el cristianismo debe su nacimiento a la necesidad del Imperio romano de tener una religión unitaria mundial, ¿por qué fue perseguido el cristianismo durante dos largos siglos? y ¿por qué el cristiano ha sobrevivido a tantas y tan diversas organizaciones del ser social: esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo soviético?

8. No hay solamente dos clases, como asegura Marx, sino diversas clases sociales con luchas y colaboraciones parciales. La conciencia de clase suele ser fruto de propaganda —causa “ideológica”— y no una resultante del factor económico.

9. El valor de una cosa proviene no tan sólo del trabajo, sino también de la necesidad que se tenga de ella, de su rareza; en suma, de su utilidad.

10. La teoría de la plusvalía descansa sobre un concepto inexacto, erróneo, del valor-trabajo. De ser cierta la tesis marxista, las industrias que tienen más obreros serían las que obtendrían beneficios más altos, lo cual es falso. Olvidándose de que la ley del valor era valedera para el periodo capitalista, Marx la extiende para todo el curso de la historia.

11. La concentración capitalista no se ha realizado en todas las ramas de la producción. Habría que decir, además, que la concentración de empresas no significa ineludiblemente una concentración de la propiedad.

12. La historia nos ha demostrado la falsedad de la teoría marxista sobre la desaparición progresiva de las clases medias y la miseria creciente de los proletarios. Las clases medias se multiplican en todos los pueblos y la condición de los asalariados ha mejorado gracias a la acción sindical.

13. Para acelerar el cambio del régimen capitalista a la dictadura del proletariado, es preciso suponer la libertad que ha sido negada, teóricamente, por Marx.

14. El marxismo incurre en el conocido sofisma de “ignorancia de elenco” al

confundir el materialismo con las ciencias naturales, la economía o el realismo, y al confundir el espiritualismo con el idealismo. Mientras el idealismo niega la realidad de los cuerpos y la materia, el espiritualismo la admite al lado de un elemento distinto y superior: el espíritu.

15. Como todo materialismo, incurre en los conocidos absurdos: *a)* la materia, sometida al cambio y mudanza permanente, es eterna e increada; es decir, que teniendo en sí la razón de su existencia, es necesaria e infinita. Pero entonces, ¿cómo concebir una infinitud cambiante y mudable?; *b)* supone erróneamente, contra la ley de la inercia, que la materia se dio a sí misma el movimiento; *c)* pretende hacernos creer que los cuerpos son puros fenómenos sin sujetos; *d)* acaba con el fundamento de las leyes naturales y en su lugar instaura el acaso y la generación espontánea.

16. En vano intenta el materialismo dialéctico destruir el principio de contradicción. Por el hecho de que a una cosa le convenga sucesivamente un estadio y su contrario, no se puede deducir —a menos de caer en sofisma de composición— que también le convienen simultáneamente. ¿Cómo justificar la contradicción sin justificar el absurdo? Y una filosofía que pretendiese justificar el absurdo, ¿no sería por eso mismo absurda?

17. Explicar el desenvolvimiento de la materia mediante un proceso ideológico (o una teoría metafísica) es una abierta contradicción con los principios mismos del marxismo.

18. El factor económico es un factor de la actividad humana, pero nunca un *factotum* como lo supone el marxismo. Resulta contrario a la naturaleza espiritual del hombre, a la razón, a la libertad y a la historia misma hacer de la religión, del arte, del derecho, de la ciencia y de la cultura en general un simple reflejo de los factores materiales. La historia nos enseña que entre la economía y las actividades superiores sólo hay influjo mutuo y desarrollo paralelo. El progreso reposa sobre la inteligencia y la voluntad del hombre; nunca sobre la materia bruta.

19. El programa de Marx “no es científico, ni moral, ni benéfico, ni posible” (R. Martínez del Campo). Si es falsa su teoría del valor que desconoce la mutua utilidad de los contratantes, lo raro del objeto y la contribución del capital y de la dirección, cae por su base la teoría de la plusvalía. La sociedad sin clases es una cándida ilusión que supone un nuevo hombre y una nueva sociedad, infrahumanos por cierto.

Para el transpersonalismo —fascismo, nacionalismo, socialismo— el hombre no pasa de ser una simple unidad mecánica gobernada por leyes sociales, de análogo carácter a las leyes biológicas y sujeto, por consiguiente, en su vida individual y colectiva, a un determinismo inflexible que autoriza a una organización social —*more geométrico*— a regir totalitariamente la vida de relación. Una instancia transpersonal —clase social, raza, Estado— es el fin último y absoluto, pero lo cierto es que el Estado, el pueblo y la clase no son sustancias primeras a las cuales el hombre tenga que inmolarse, liberándose de la accidentalidad de su existencia individual, de acuerdo con el hegelianismo.

A diferencia del Estado totalitario, el Estado pluralista no cercena ni mutila sectores sociológicos disidentes. El pluralismo permite entender a la sociedad política como un conjunto de sectores, a cada uno de los cuales se les debe, igualmente, respeto y consideración. El pluralismo permite —y aun invita— a una cierta *destatización* de la

sociedad política. El pluralismo exige, para el total y normal desarrollo de la persona, una diversidad de grupos autónomos; es decir, dotados de sus propios derechos, fines y autoridades. El pluralismo postula la existencia de un cierto número de cuerpos *sui generis* (culturales, económicos, sanitarios, etc.) que estructuran y organizan a la sociedad política. El Estado no puede ser coextensivo con la sociedad política ni tampoco puede personalizar a ésta. Los grupos menores gozan de autonomía en su ámbito propio aunque se hallen sometidos al Estado, en cuanto digna relación con el bien común. El pluralismo es un régimen temporal verdaderamente conforme con la dignidad de la persona humana, con su vocación espiritual y con el amor que se le debe. Es menester que creyentes y no creyentes cooperen en la tarea que implica en común la civilización del amor. El bien común es tarea de toda la sociedad política y no sólo del Estado, aunque el Estado sea su principal gestor.

Partamos de datos reales. Si los miembros que actualmente viven en la sociedad carecen de una tendencia unitaria, el bien común público no es común de hecho, sino privativo de la mayoría de un grupo y, a veces, sólo de una minoría. No se puede imponer un mismo fin a todos los particulares sin incurrir en violencia e injusticia. La unidad social no debe ser ni positivamente impuesta, ni gratuitamente supuesta. El bien común ideal ejerce, no obstante, una influencia sobre la sociedad aún no enteramente unificada. Ésta procura asemejarse cada vez más a aquélla; la toma como modelo, como ideal, como la meta a la que ha de llegarse. El bien verdaderamente común y la sociedad perfecta que funda son la causa ejemplar de la sociedad imperfecta. El bien común ideal ejerce así la función de principio integrador en cuanto exige de toda actuación política particular un mínimo de concurrencia al bien de los demás; un mínimo de cooperación a la formación de la unidad social deseada. De no ser así, ¿cuál criterio habría para estimar el valor social o antisocial de la gestión política?

Un personalismo comunitario resulta de alto valor para la construcción de la civilización del amor. Contemplamos el universo desde nuestra conciencia, desde nuestra pupila mental. Pero esto no quiere decir que vayamos a caer en un perspectivismo relativista. La cultura se acerca intencionalmente a los valores de bondad, verdad, justicia, belleza, utilidad, poder; todos anhelamos esforzarnos en la conquista de los valores más altos que descubre la humanidad para cumplir nuestra vocación. La cultura sólo tiene sentido para el hombre. La naturaleza es ciega a las manifestaciones culturales. Dios, que es por esencia omnisapiente, omnipotente, Bien sumo, Justicia suprema, Belleza íntima, no requiere la ciencia y la cultura. Porque no sabe, el hombre construye la ciencia y la técnica, el arte y la ética.

El transpersonalismo no se da cuenta de que la colectividad no tiene inteligencia ni bondad ni belleza, porque no es un ser para sí, independiente de los hombres que la constituyen. Sólo el individuo humano —ser para Dios y para sí mismo—, que tiene autonomía e independencia. Aunque miembro de la sociedad, es superior a ella por su destino eterno. La sociedad es hecha *por* los hombres y *para* los hombres. La grandeza humana estriba en ser sustrato y agente de valores que puede y debe cumplir.

En su monumental tratado de *Ética*, Max Scheler afirmó que la aristocracia en el

cielo no excluye la democracia en la tierra. Los hombres deben tener una igualdad esencial de oportunidades, seguridad, libertad, satisfacción en materia de bienes de subsistencia. La sociedad puede y debe situar a cada uno para que cumpla su privativa y singularísima vocación. La civilización del amor centra el orden jurídico sobre la idea de la dignidad humana. Afirma la libertad individual y propicia la igualdad esencial del hombre, sin mengua de las desigualdades accidentales; todo ello para cumplir nuestro destino natural y espiritual.

c) *La doctrina social cristiana*

Orígenes de la doctrina social de la Iglesia

No pretendo escribir la historia completa de la doctrina social de la Iglesia católica. Sería preciso remontarse hasta sus primeros albores; libros del *Nuevo Testamento*, Evangelios, Hechos de los apóstoles, Epístolas, Sermón de la montaña marcan un nuevo orden de amor, de justicia y de vida entre Dios y los seres humanos. Cuando se exclama: “¡Mirad como se aman!”, se alude a la unión de todos los hombres con los lazos fraternos predicados por Cristo.

La Iglesia primitiva generó obras de asistencia social —socorro a pobres y viudas— y formuló una ética social. Ya en el *Antiguo Testamento* encontramos valiosas ideas sociales que heredamos los cristianos por vía de Jesucristo. Pío XII afirmó:

el sentido de la responsabilidad colectiva de todos, por todos, que ha movido y mueve a los espíritus hacia el heroísmo caritativo de los monjes, agricultores, de los libertadores de esclavos, de los curadores de enfermos, de los abanderados de la fe, de la civilización y de la ciencia, en todas las épocas y en todos los pueblos para crear las nuevas condiciones sociales que a todos pueden hacer posible y placentera una vida digna del hombre y del cristiano.¹⁹

Los principios de moral revelados a la vida de los convivientes se hizo siempre en función de las necesidades y problemas de la época. Nos podemos sentir legítimamente orgullosos del desarrollo de la doctrina social, de las obras de los padres de la Iglesia, de sus doctores, de los teólogos escolásticos y de los pensadores y escritores católicos de nuestro tiempo.

La Iglesia nunca ha sido infiel a su doctrina social. Se le han lanzado reproches injustificados. Pero lo cierto es que la Iglesia siempre ha enseñado la sublime ley de la justicia y de la caridad. Se manda dar a cada uno lo que le pertenece; se insta a socorrer a los hermanos necesitados; se condena a los que oprimen a los obreros por espíritu de lucro. No confundamos los abusos de la misma religión para defenderse de reclamaciones justas de los trabajadores. Los católicos no podemos ni debemos inclinarnos de parte de los ricos. Mal cristiano es el que no se conmueve ante las necesidades y estrecheces de los indigentes y desheredados. La encíclica *Rerum novarum* denuncia con singular valentía y precisión todos los abusos cometidos en esa época. En Roma y en Friburgo se ultimaron doctrinas y programas elaborados en diversos países y

por inteligentes pensadores; mucho antes de que el socialismo se convirtiese en una potencia amenazadora, los católicos sociales deploraron los abusos del individualismo y del capitalismo salvaje. Sabemos que la Iglesia no tiene por visión esencial resolver los problemas económicos, políticos y sociales. Corresponde al Estado promover el bien público temporal. La Iglesia tiene una misión más alta: salvar a los seres humanos y asegurarles su felicidad eterna; no obstante, aun dentro de las cosas terrenales, que caducan, la Iglesia ha procurado mejorar la calidad de la vida social y realizar el reino de Dios y su justicia en nuestro planeta. El catolicismo social desde la *Rerum novarum* —y aun desde antes— impulsó la acción social caritativa.

En Alemania, el barón Von Scherlemer-Alst (1825-1895) no se limitó a la pura teoría, sino que vivió con la población agrícola, conoció sus necesidades y fundó una asociación agrícola cristiana interconfesional que se propagó entre los demás países germánicos. Mereció llamársele “el rey de los campesinos”. Escribió en 1862 un libro que aún tiene mucho que enseñarnos: *Die lage des vaguern tum und vas ihn not tut* (La condición del campesino y lo que necesita); defendió a los campesinos contra las amenazas de los grandes propietarios agrícolas, y luchó, con denuedo y eficacia, por la mejoría de la clase campesina mediante la creación de distintos servicios. En el Parlamento de Prusia y en el de Reich promovió la reforma del derecho sucesorio del suelo, luchó y se esforzó por lograr una más inteligente y justa política agraria.

Por su parte, Adolf Kolping (1813-1865) es un ameritado pedagogo social y un incansable trabajador social. Nace en Kerpen, no lejos de Colonia, iniciándose como aprendiz de zapatero. A costa de esfuerzos y sacrificios pudo llegar a ser sacerdote. Un sacerdote que se encargó de apartar a los jóvenes de la desmoralización y de prevenirles contra las agitaciones revolucionarias. Fomentó vocación de artesanos y de padres de familia. Fundó la Casa de los Artesanos, en la ciudad de Colonia (1850), para dar albergue a los jóvenes que buscaban, en su desplazamiento, un hogar, una familia y una instrucción adecuada. Kolping esgrime tres principios en su pedagogía social:

- 1) La familia, célula madre de toda vida social orgánica, le inspira la formación de las casas de los muchachos como verdaderos hogares con espíritu familiar.
- 2) La profesión ha de ser parte de una vocación. Hay que educar el sentido del honor, la dignidad profesional y la competencia del artesano.
- 3) Educar el sentido cívico y patriótico para atraer al pueblo y al país. La educación religiosa es, en estas instituciones, como el aire que se respira.

Acaso el más importante de los católicos sociales alemanes haya sido monseñor Von Ketteler (1811-1877), quien realizó estudios de derecho, fue oficial de un regimiento de húsares, ingresó a la magistratura y terminó siendo ordenado sacerdote en 1844, y obispo de Maguncia en 1850. Se le llamó “el obispo combativo”. La miseria social sólo se resuelve con la reforma moral; el mal se vence con la práctica de la caridad. La reforma interior no es suficiente; se precisa reformar también las instituciones. El obispo Ketteler fundó cooperativas de producción en las que los obreros tenían su parte en la propiedad,

en la administración y en las utilidades. Hay sermones de Ketteler sobre la propiedad en que pone a temblar a los ricos y a los pobres cuando habla sobre el destino universal de los bienes. Junto al problema constitucional y político, estaba también el problema obrero. En su libro *El problema obrero y el cristianismo*, recomienda las poderosas organizaciones obreras —sindicatos— para lograr la justicia, la intervención del Estado, el aumento del sueldo para llegar a un salario justo, la disminución de las horas de trabajo, el establecimiento de días de descanso reglamentados, y la prohibición a niños, mujeres, madres de familia y menores de edad de trabajar en fábricas.

Europa se interesó muy pronto en las jornadas católicas *katholieke ta gen*. En estas jornadas se propagó el pensamiento social católico, el problema social, el problema de los emigrantes, el problema del proletariado industrial...

No sólo Alemania, sino también Austria, Francia, Inglaterra, los Estados Unidos, Italia, Holanda, Bélgica y España desempeñan un papel importante dentro del movimiento social cristiano.

El contenido de la doctrina social de la Iglesia es de una riqueza, de una justicia y de una virtuosidad notables. Ante todo urge la necesidad de una reforma moral para fundamentar sólidamente la ética social. Se requieren hombres nuevos e instituciones nuevas. El estudio de la justicia en concreción, al lado del bien común y del bien personal, son la base para llegar a una sociedad justa y a un orden económico que satisfaga a todos. La difusión de la propiedad privada y de los seguros sociales son exigencia de justicia social. Para nuestra Iglesia no hay caridad sin justicia. Sabemos que la caridad es una “virtud teologal e infusa que nos hace amar a Dios por encima de todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios”. El Espíritu Santo derrama sobre las almas humanas la caridad. Esa caridad que ha construido instituciones magníficas y que ha forjado los más nobles héroes: los héroes de la bondad, los santos. La justicia debe preceder al ejercicio de la caridad, y la caridad perfecciona y consuma la justicia. Yo diría que caridad y justicia son los dos pivotes sobre los cuales marcha la vida social. La justicia sin la caridad termina por volverse injusta. Ya lo sabían los romanos: *sumum ius summa injuria*. La caridad no dispensa de los deberes de justicia; pero si en las relaciones de justicia no existe amor, la justicia termina por morir socialmente. Y es que la justicia, aislada de la caridad, no salva distancias, las mantiene y las aumenta. Imaginemos un mundo donde sólo reinara la justicia: sería un mundo rígido, frío, sin calor cordial, sin penetrar en el corazón del semejante. Ciertamente, sin el derecho, sin la justicia, el mundo volaría en pedazos, como si tuviera en su seno la bomba atómica. Por eso el cristianismo se ha constituido en escuela de justicia y de caridad.

El derecho de propiedad —dominio de los bienes terrestres— corresponde a Dios, en primer término, y a los hombres en segundo lugar, porque Dios es dueño y propietario de toda la creación. Propiedad soberana que emana de la creación de todos los entes por obra de omnipotencia, y también de esa maravillosa providencia que conserva y sostiene a los seres en la existencia, los dirige y los rige, según los inescrutables designios de Dios. Providencia es, en primer término, plan divino infalible y, en segundo lugar, gobierno

supremo de la historia. El hombre no es dueño de bienes porque los haya creado. El ser humano se limita a la administración de bienes en la tierra, conforme a la *recta ratio* y al libre albedrío. Primariamente, los bienes terrestres están ordenados a las necesidades de todos los hombres, pero este destino común de los bienes terrestres no excluye la apropiación privada, que es provechosa al orden social y conforme a la naturaleza humana. La apropiación de territorios colonizados se justifica por la necesidad de explotar, en provecho de todos los seres humanos, las fuentes de riquezas no utilizadas por hombres que hayan adquirido legítimamente esos bienes. La propiedad privada es factor principal de la producción, exigencia de la naturaleza del hombre, y exigencia del orden social. Es evidente que la propiedad privada garantiza mayor celo en el cuidado de las cosas, mayor orden estable y mayor oportunidad de alcanzar a plenitud los valores personales: orden, progreso, paz social.

Pío XI hablaba de la “redención de los proletarios”; el gran problema social de nuestra época es la realización de una organización socioeconómica más humana. Se trata de lograr una democracia social y económica. Se trata de la desproletarización de un mundo que clama por la justicia y la caridad. No se trata de una abolición del proletariado, sino de una rehabilitación material, jurídico-social y espiritual de los pobres. La Iglesia colabora eficazmente en la rehabilitación cultural y moral de los obreros y campesinos en la medida de sus posibilidades.

Mucho se discute el problema de la nacionalización de los bienes. En principio cabe decir que el catolicismo social fomenta la empresa libre, a condición de que no pervierta sus fines; esto es, que esté orientada primordialmente al interés de la comunidad empresarial y de la sociedad. Cuando se orienta la empresa hacia el provecho máximo de los dueños, priva un interés privado capitalista que se desentiende del bien público temporal.

Y no es que la Iglesia repruebe siempre las nacionalizaciones. Lo que reprueba es su empleo excesivo, pero no desconoce que, a veces, la nacionalización de las empresas es sumamente conveniente a las circunstancias que vive el país. No es moralmente lícito que los empresarios utilicen la empresa para explotar a los trabajadores y para desentenderse del bien común. Además, cabe agregar, la nacionalización no es el único medio de que dispone el Estado para reducir la propiedad privada a su función social y al servicio del bienestar colectivo. El carácter mecánico de la vida y del trabajo en común se acentúa con las nacionalizaciones excesivas. La Iglesia vela siempre por la dignidad y la independencia de la persona. Hay que erradicar, hasta donde se pueda, toda opresión de cualquier índole: política o económica. Y esto es aplicable tanto al capitalismo de Estado como al capitalismo privado. La empresa libre resulta más flexible (económicamente) y más libres los dueños del capital y los trabajadores. Hay que recordar que el Estado es gestor del bien común y no un omnipotente arrendador de empresas económicas y un incompetente administrador. (Véase, para este tema de las nacionalizaciones de las empresas, la lúcida y magnífica encíclica de Pío XI *Quadragesimo Anno*.) No pretendo exponer pormenorizadamente el contenido del catolicismo social; me he propuesto tan sólo trazar sus ideas madres, sus líneas

directrices. Resulta verdaderamente admirable el cuidado y la vastedad de temas que aborda la doctrina social de la Iglesia de León XIII a Juan Pablo II. Me permito, a continuación, ofrecer a los lectores una lista actualizada de los principales documentos que habría que estudiar para conocer profundamente la doctrina social católica:

Papa León XIII:

Encíclicas:

Ad Extremas (24 de junio de 1893)
Adiutricem (5 de septiembre de 1895)
Aeterni Patris (4 de agosto de 1879)
Affari Vos (8 de diciembre de 1897)
Annum Sacrum (25 de mayo de 1899)
Arcanum Divinae (10 de febrero de 1880)
Augustissimae Virginis Mariae (12 de septiembre de 1897)
Au Milieu Des Sollicitudes (16 de febrero de 1892)
Auspicato Concessum (17 de septiembre de 1882)
Caritatis (19 de marzo de 1894)
Caritatis Studium (25 de julio de 1898)
Catholicae Ecclesiae (20 de noviembre de 1890)
Christi Nomen (24 de diciembre de 1894)
Constanti Hungarorum (2 de septiembre de 1893)
Cum Multa (8 de diciembre de 1882)
Custodi di quella Fede (8 de diciembre de 1892)
Dall'alto dell'Apostolico Seggio (15 de octubre de 1890)
Depuis le Jour (8 de septiembre de 1899)
Diuturni temporis (5 de septiembre de 1898)
Diuturnum (29 de junio de 1881)
Divinum illud munus (9 de mayo de 1897)
Dum Multa (24 de diciembre de 1902)
Etsi Cunctas (21 de diciembre de 1888)
Etsi Nos (15 de febrero de 1882)
Exeunte Iam Anno (25 de diciembre de 1888)
Fidentem Piumque Animum (20 de septiembre de 1896)
Fin dal Principio (8 de diciembre de 1902)
Grande Munus (30 de septiembre de 1880)
Graves de Communi Re (18 de enero de 1901)
Gravissimas (16 de mayo de 1901)
Humanum Genus (20 de abril de 1884)
Iampridem (6 de enero de 1886)
Immortale Dei (1º de noviembre de 1885)
In Amplissimo (15 de abril de 1902)
Inimica Vis (8 de diciembre de 1892)

In Ipso (3 de marzo de 1891)
In Plurimis (5 de mayo de 1888)
Inscrutabili Dei Consilio (21 de abril de 1878)
Insignes (1º de mayo de 1896)
Inter Graves (1º de mayo de 1894)
Iucunda Semper Expectatione (8 de septiembre de 1894)
Laetitiae Sanctae (8 de septiembre de 1893)
Libertas (20 de junio de 1888)
Licet Multa (3 de agosto de 1881)
Litteras a Vobis (2 de julio de 1894)
Longinqua (6 de enero de 1895)
Magnae Dei Matris (8 de septiembre de 1892)
Magni Nobis (7 de marzo de 1889)
Militantis Ecclesiae (1º de agosto de 1897)
Mirae Caritatis (28 de mayo de 1902)
Nobilissima Gallorum Gens (8 de febrero de 1884)
Non Mediocri (25 de octubre de 1893)
Octobri Mense (22 de septiembre de 1891)
Officio Sanctissimo (22 de diciembre de 1887)
Omnibus Compertum (21 de julio de 1900)
Pastoralis (25 de julio de 1891)
Pastoralis Officii (12 de septiembre de 1891)
Paterna (18 de septiembre de 1899)
Paterna Caritas (25 de julio de 1888)
Pergrata (14 de septiembre de 1886)
Permoti Nos (10 de julio de 1895)
Providentissimus Deus (18 de noviembre de 1893)
Quae Ad Nos (22 de noviembre de 1902)
Quam Aerumnosa (10 de diciembre de 1888)
Quamquam Pluries (15 de agosto de 1889)
Quam Religiosa (16 de agosto de 1898)
Quarto Abeunte Saeculo (16 de julio de 1892)
Quod Anniversarius (1º de abril de 1888)
Quod Apostolici Muneris (28 de diciembre de 1878)
Quod Auctoritate (22 de diciembre de 1885)
Quod Multum (22 de agosto de 1886)
Quod Votis (30 de abril de 1902)
Quum Diuturnum (25 de diciembre de 1898)
Reputantibus (20 de agosto de 1901)
Rerum Novarum (15 de mayo de 1891)
Saepe Nos (24 de junio de 1888)
Sancta Dei Civitas (3 de diciembre de 1880)

Sapientiae Christianae (10 de enero de 1890)
Satis Cognitum (29 de junio de 1896)
Spectata Fides (27 de noviembre de 1885)
Spesse Volte (5 de agosto de 1898)
Superiore Anno (30 de agosto de 1884)
Supremi Apostolatus Officio (1º de septiembre de 1883)
Tametsi Futura Prospicientibus (1º de noviembre de 1900)
Urbanitatis Veteris (20 de noviembre de 1901)
Vi è Ben Noto (20 de septiembre de 1887)

Papa Pío X

Encíclicas

Acerbo Nimis (15 de abril de 1905)
Ad Diem Illum Laetissimum (2 de febrero de 1904)
Communium Rerum (21 de abril de 1909)
Editae Saepe (26 de mayo de 1910)
E Supremi (4 de octubre de 1903)
Gravissimo Officii Munere (10 de agosto de 1906)
Iamdudum (24 de mayo de 1911)
Il Fermo Proposito (11 de junio de 1905)
Iucunda Sane (12 de marzo de 1904)
Lacrimabili Statu (7 de junio de 1912)
Pascendi Dominici Gregis (8 de septiembre de 1907)
Pieni L'Animo (28 de julio de 1906)
Singulari Quadam (24 de septiembre de 1912)
Tribus Circiter (5 de abril de 1906)
Une Fois Encore (6 de enero de 1907)
Vehementer Nos (11 de febrero de 1906)

Papa Benedicto XV

Encíclicas

Ad Beatissimi Apostolorum (1º de noviembre de 1914)
Annus Iam Plenus (1º de diciembre de 1920)
Fausto Appetente Die (29 de junio de 1921)
Humani Generis Redemptionem (15 de junio de 1917)
In Hac Tanta (14 de mayo de 1919)
In Praeclara Summorum (30 de abril de 1921)
Pacem, Dei Munus Pulcherrimum (23 de mayo de 1920)
Paterno Iam Diu (24 de noviembre de 1919)
Principi Apostolorum Petro (5 de octubre de 1920)
Quod Iam Diu (1º de diciembre de 1918)
Sacra Propediem (6 de enero de 1921)

Spiritus Paraclitus (15 de septiembre de 1920)

Papa Pío XI

Encíclicas

Acerba Animi (29 de septiembre de 1932)
Ad Catholici Sacerdotii (20 de diciembre de 1935)
Caritate Christi Compulsi (3 de mayo de 1932)
Casti Connubii (31 de diciembre de 1930)
Dilectissima Nobis (3 de junio de 1933)
Divini Illius Magistri (31 de diciembre de 1929)
Divini Redemptoris (19 de marzo de 1937)
Ingravescentibus Malis (29 de septiembre de 1937)
Iniquis Afflictisque (18 de noviembre de 1926)
Maximam Gravissimamque (18 de enero de 1924)
Mens Nostra (20 de diciembre de 1929)
Miserentissimus Redemptor (8 de mayo de 1928)
Mit Brennender Sorge (14 de marzo de 1937)
Mortalium Animos (6 de enero de 1928)
Non Abbiamo Bisogno (29 de junio de 1931)
Nos es muy conocida (28 de marzo de 1937)
Nova Impendet (2 de octubre de 1931)
Quadragesimo Anno (15 de mayo de 1931)
Quas Primas (11 de diciembre de 1925)
Rerum Ecclesiae (28 de febrero de 1926)
Rerum Omnium Perturbationem (26 de enero de 1923)
Rite Expiatis (30 de abril de 1926)
Ubi Arcano Dei Consilio (23 de diciembre de 1922)
Vigilanti cura (29 de junio de 1936)

Papa Pío XII

Encíclicas

Ad Apostolorum Principis (29 de junio de 1958)
Ad Caeli Reginam (11 de octubre de 1954)
Ad Sinarum Gentem (7 de octubre de 1954)
Anni Sacri (12 de marzo de 1950)
Auspicia Quaedam (1º de mayo de 1948)
Communium Interpretes Dolorum (15 de abril de 1945)
Datis Nuperrime (5 de noviembre de 1956)
Deiparae Virginis Mariae (1º de mayo de 1946)
Divino Afflante Spiritu (30 de septiembre de 1943)
Doctor Mellifluus (24 de mayo de 1953)
Ecclesiae Fastos (5 de junio de 1954)

Evangelii Praecones (2 de junio de 1951)
Fidei Donum (21 de abril de 1957)
Fulgens Corona (8 de septiembre de 1953)
Fulgens Radiatur (21 de marzo de 1947)
Haurietis Aquas (15 de mayo de 1956)
Humani Generis (12 de agosto de 1950)
Ingruentium Malorum (15 de septiembre de 1951)
In Multiplicibus Curis (24 de octubre de 1948)
Invicti Athletae (16 de mayo de 1957)
Laetamur Admodum (1º de noviembre de 1956)
Le Pèlerinage de Lourdes (2 de julio de 1957)
Luctuosissimi Eventus (28 de octubre de 1956)
Mediator Dei (20 de noviembre de 1947)
Meminisse Iuvat (14 de julio de 1958)
Mirabile Illud (6 de diciembre de 1950)
Miranda Prorsus (8 de septiembre de 1957)
Musicae Sacrae (25 de diciembre de 1955)
Mystici Corporis Christi (29 de junio de 1943)
Optatissima Pax (18 de diciembre de 1947)
Orientales Omnes Ecclesias (23 de diciembre de 1945)
Orientales Ecclesias (15 de diciembre de 1952)
Orientalis Ecclesiae (9 de abril de 1944)
Quemadmodum (6 de enero de 1946)
Redemptoris Nostri Cruciatus (15 de abril de 1949)
Sacra Virginitas (25 de marzo de 1954)
Saeculo Exeunte Octavo (13 de junio de 1940)
Sempiternus Rex Christus (8 de septiembre de 1951)
Sertum Laetitiae (1º de noviembre de 1939)
Summi Maeroris (19 de julio de 1950)
Summi Pontificatus (20 de octubre de 1939)

Papa Juan XXIII

Encíclicas

Ad Petri Cathedram (29 de junio de 1959)
Aeterna Dei Sapientia (11 de noviembre de 1961)
Grata Recordatio (26 de septiembre de 1959)
Mater et Magistra (15 de mayo de 1961)
Pacem in Terris (11 de abril de 1963)
Paenitentiam Agere (1º de julio de 1962)
Princeps Pastorum (28 de noviembre de 1959)
Sacerdotii Nostri Primordia (1º de agosto de 1959)

Papa Paulo VI

Encíclicas

Ecclesiam Suam (6 de agosto de 1964)
Mense Maio (29 de abril de 1965)
Mysterium Fidei (3 de septiembre de 1965)
Christi Matri (15 de septiembre de 1966)
Populorum Progressio (26 de marzo de 1967)
Sacerdotalis Caelibatus (24 de junio de 1967)
Humanae Vitae (25 de julio de 1968)

Papa Juan Pablo II

Encíclicas

Ecclesia de Eucharistia (17 de abril de 2003)
Fides et Ratio (14 de septiembre de 1998)
Ut Unum Sint (25 de mayo de 1995)
Evangelium Vitae (25 de marzo de 1995)
Veritatis Splendor (6 de agosto de 1993)
Centesimus Annus (1º de mayo de 1991)
Redemptoris Missio (7 de diciembre de 1990)
Sollicitudo Rei Socialis (30 de diciembre de 1987)
Redemptoris Mater (25 de marzo de 1987)
Dominum et Vivificantem (18 de mayo de 1986)
Slavorum Apostoli (2 de junio de 1985)
Laborem Exercens (14 de septiembre de 1981)
Dives in Misericordia (30 de noviembre de 1980)
Redemptor Hominis (4 de marzo de 1979)

Por mi parte, diría que para un estudioso de las doctrinas sociales, políticas y económicas de nuestro tiempo, es inexcusable leer por lo menos estos 15 documentos:

1. *Rerum Novarum*
2. *Quadragesimo Anno*
3. Radiomensaje en el Cincuentenario de la *Rerum Novarum*
4. *Mater et Magistra*
5. *Pacem in Terris*
6. *Ecclesiam Suam*
7. *Populorum Progressio*
8. *Gaudium et Spes*
9. *Octogesima Adveniens*
10. *Justicia en el mundo*
11. *Documentos de Puebla*
12. *Laborem Exercens*

13. *La deuda internacional*
14. *Sollicitudo Rei Socialis*
15. *La Iglesia ante el racismo*

Y para los mexicanos quedan los discursos y las homilias sociales de Juan Pablo II en su segunda visita pastoral a México. Los documentos pontificios antes señalados no están dirigidos solamente a los sacerdotes de nuestra Iglesia, sino también a todos los hombres de buena voluntad, en especial, a los cristianos comprometidos. ¡Cuántos problemas sociales se resolverían si los dirigentes de una nación, junto con sus ciudadanos, atendiesen las recomendaciones de los documentos pontificios! Prosigo con el contenido social de la Iglesia que tanto ayuda a la construcción de la civilización del amor.

Los títulos que justifican la adquisición de la propiedad son los siguientes: 1. Ocupación de una cosa sin dueño. 2. El trabajo o la especificación. La ocupación de un bien sin dueño sólo se justifica en función del trabajo que con ella se va hacer en lo subsecuente. El trabajo torna fecundo el bien trabajado. La propiedad es un derecho estricto pero limitado. Tiene una función individual —derecho de uso y disfrute—, pero también tiene una función social. Tanto es así, que nadie puede —moralmente— abusar de su propiedad, y pesa una *hipoteca social* —en palabras de Juan Pablo II— sobre los propietarios. No olvidemos que los bienes, en sentido primario, están destinados al uso común; sirven al desarrollo de la persona humana y alcanzan su finalidad por la apropiación individual. No se puede negar que la propiedad privada garantiza libertad, estimula el trabajo, la iniciativa y la previsión. Sobre los propietarios pesa el deber de usar honestamente sus bienes; resulta deseable que se difunda la propiedad entre las clases menesterosas, que no se nivelen las posesiones de bienes porque se caería en injusticia, que no se usen arbitrariamente las cosas como sucede con el *ius abutendi*.

Los bienes necesarios para la vida y para la condición del que los tiene y de su familia son de estricta justicia. Pero los bienes superfluos es inmoral que no se repartan entre los indigentes. Se ha dicho, y con razón, que nadie tiene derecho a lo superfluo mientras alguien carezca de lo necesario. Cada quien puede usar sus bienes para sus necesidades vitales y para sus legítimas satisfacciones. Nadie está obligado a dar sus bienes si éstos le son necesarios para su propia existencia o para la vida de sus herederos. Las necesidades son elásticas y variables. Cada quien tiene el derecho de vivir según su condición, siempre que el lujo no ofenda a los pobres. Para salvar al prójimo en peligro, hay que dar, en estricta justicia, lo superfluo. No faltan autores que pretenden, con razones, convertir los deberes de caridad en deberes de justicia social, siempre que el bien común lo exija. Sólo así podrán atenuarse las desigualdades excesivas en materia de riqueza. Pesa sobre el Estado el deber de poner restricciones a la propiedad y de gravar con obligaciones el ejercicio de este derecho. La política social y económica en el Estado, en los municipios y en la federación debe realizarse de acuerdo con la justicia conmutativa, la justicia distributiva y la justicia legal. El salario justo es un tema de actualidad y de gran importancia; ¿cómo vivir sin poder ahorrar, con el salario de su trabajo, lo suficiente para comprar los bienes de subsistencia? Mientras el salario sea injusto, estaremos

prolongando la vida de una sociedad injusta.

La lucha de clases es inhumana. Frente a esa postura marxista la Iglesia enarbola la tesis de la colaboración de clases, colaboración entre el trabajo y el capital; sólo una equitativa distribución de bienes permite una tranquila posesión personal de las cosas. El salario debe ser suministrado como retribución cierta, inmediata y, de antemano, convenido de acuerdo con lo que el trabajador aporta y rinde, se establecerá un justo aumento de salario.

Las clases medias contribuyen al bienestar de la colectividad; diría que en ellas se da una moderación en los antagonismos sociales, un depósito encomiable de sanas tradiciones familiares, éticas y sociales.

Las profesiones liberales se han equiparado, de hecho, a las clases medias. No obstante, cabe decir que por su carácter mismo de profesionistas, los universitarios tienen una mayor responsabilidad personal.

La clase agrícola, que pasa por duras pruebas, nos brinda un mayor rendimiento del trabajo de la tierra. Por eso se precisa atender los progresos materiales y espirituales de los campesinos, ofreciéndoles, hasta donde sea posible, seguridad y un futuro digno para ellos y sus familiares. No basta una organización en materia agrícola, exclusivamente técnica y económica. Los agricultores no han sido vistos ni tratados con un verdadero humanismo viviente.

Las organizaciones sindicales —de patronos o de obreros— tienen como objetivo el estudio y la representación de los intereses profesionales. A menudo tergiversan sus fines y se convierten en instituciones políticas y en siervos del gobierno en turno. La vida humana es imposible de vivirse en plenitud sin un orden social. Al Estado le corresponde ser el gestor del bien común. Pero esa gestoría no puede convertirse en autoritarismo despótico. Una cosa es la democracia política (gobierno que cuenta con el pueblo para la estructuración del poder) y otra cosa es la democracia social (gobierno en favor de todo el pueblo, sin exclusiones de sectores sociológicos disidentes).

La Iglesia ha perfeccionado desde sus orígenes la doctrina internacional. Baste nombrar a san Agustín, santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. La acumulación excesiva de fuerzas y de recursos resulta una amenaza para la paz internacional. El derecho internacional —si es verdadero derecho— está fundado sobre los principios morales. Ningún Estado tiene derecho de lesionar la libertad, la integridad y la seguridad de los otros Estados.

Los egoísmos nacionales acarrearán la injusticia universal. Y la injusticia universal provoca la guerra. Por eso se busca afanosamente, entre los pueblos bien intencionados, bases más justas, principios igualitarios en parejas situaciones. Se trata de medir con la misma vara, como dice nuestro pueblo. Pero los Estados poderosos han mostrado muy escasa —por no decir nula— voluntad de someterse a las normas y a las instituciones del derecho internacional. Cuando se viola el orden universal sobreviene el caos y la destrucción entre los humanos.

El hombre tiene el temible privilegio de trastocar el orden universal de las cosas. Trastorna el equilibrio ecológico, transgrede los preceptos morales, viola el derecho

natural y el derecho positivo. La unidad en lo múltiple y lo vario, el conjunto de relaciones entre las partes de la *habencia*, la adecuada disposición de los entes a su fin, satura todos los ámbitos del cosmos. Admirable ley metafísica del orden en la que advertimos la armonía de elementos agrupados en la totalidad de cuanto hay (la *habencia*). Los griegos habían advertido ese orden bellísimo que impregna la naturaleza inorgánica, la vida, la psicología humana y la *polis*. Por eso hablaban de cosmos y no de caos. Aristóteles pensó en un supremo motor inmóvil hacia el cual se ordenaban todos los entes que sufrían irresistiblemente la atracción hacia ese primer motor. No es que el primer motor se ocupase en ordenar, es que todos los entes se ordenaban por el ineludible impulso hacia ese supremo centro gravitatorio. Se habló también, es cierto, de un “pensamiento del pensamiento”, pero nunca se pudo llegar a la concepción de un Dios personal, providente, amoroso. Sócrates fue quien más se acercó a la idea de un Dios providente.

Con el cristianismo aparece la clara visión de un orden providencial, de un Dios-Amor que nos llama a ese orden pero que respeta nuestra libertad. El orden general único, establecido por Dios, lo abarca todo. De ahí que hablemos de *universo*. Dentro de ese universo se da el mundo de lo humano. Y dentro del mundo de lo humano encontramos la comunidad internacional sujeta a la ley general universal del orden. Por eso hablamos del orden internacional. Cuando violamos el orden internacional sobreviene una sanción implícita: el caos, el dolor, el sufrimiento, la destrucción, el abismo de la nada... La línea de conducta para los Estados a lo largo de su evolución histórica está guiada por pautas normativas. Las normas positivas que surgen de la convivencia internacional están inspiradas, próxima o remotamente, en el derecho natural, pero toman en cuenta las situaciones interestatales históricas. Razón y experiencia se combinan en el orden mundial. La transgresión de las pautas normativas intrínsecamente justas produce desarmonía, tropiezos en la marcha de las relaciones interestatales. Surge entonces la necesidad apremiante de buscar estabilidad, buena marcha, y se recurre al convenio, al tratado, a la costumbre jurídica, a la institución internacional. La razón humana, más allá de las diferencias de lugar y de tiempo histórico, persigue el bien común mundial. La tendencia universal de los Estados, cuando se dejan guiar por la razón humana, es hacia el bien común internacional. Lo advirtió y lo dijo magistralmente, en el siglo XV, Francisco de Vitoria: “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constuit, vocatur *jes gentium*”. Todos y cada uno de los Estados desean realizar sus propias aspiraciones, desarrollar su bien proyectado al futuro y sustentado en su modo de ser en lo colectivo. El imperativo de Píndaro también rige en lo internacional. Cada Estado parece repetirse a sí mismo: *llega a ser lo que eres*. Pero este cumplimiento del destino nacional tiene que darse en el concierto internacional. La política internacional —la buena política— no está sustentada en el egoísmo nacional y en la fuerza estatal, como lo pretende Loasson, sino en un *estar-todos-juntos* con voluntad de justicia vivificada por el amor. La mala política, en cambio, se sustenta en la enemistad y en el estado de guerra virtual. La buena política internacional produce paz, estabilidad, mejora de las condiciones sociales para todos. La mala política internacional produce guerra, inestabilidad, empeoramiento de las

condiciones sociales. El derecho internacional no depende del arbitrio de los Estados fuertes. Cuando los tratados son expresión recíproca de la relación de fuerza y no de la justicia, es que se ha sustituido el derecho internacional por la ley de la jungla. La tendencia de un Estado a realizar sus aspiraciones no tiene por qué ser incompatible con las tendencias de los otros Estados si lo que se busca es el bien interestatal, el bien de la comunidad internacional. Los pasados culturales —religiosos, filosóficos, artísticos, morales, políticos— se mueven hacia el futuro con voluntad de perfección. Pero decir perfección en el ámbito internacional es decir coperfección. La realización del progreso y de la civilización a que se aspira no puede olvidar la esencial igualdad de todos los hombres y la vocación a la sociosíntesis pacífica y amistosa.

Imposible desconocer las acciones estatales que se ponen frente a frente. ¿Vamos a dejar la regulación de las acciones estatales al libre juego del poder de cada una de las potencias? De ser así se habrá acabado el derecho internacional, pero se habrá acabado también la paz y la posibilidad de una vida civilizada sobre la Tierra. El tradicional concepto de soberanía, en franca revaloración, debe ceder su puesto al de interdependencia y al de supremacía de la comunidad internacional.

El derecho internacional emerge del derecho natural. El derecho natural emerge de la dimensión jurídica del hombre. La política de la fuerza vulnera la dimensión jurídica del hombre.

Hay un deber ser internacional profundamente enraizado en la dimensión jurídica-ecuménica del hombre, que lleva al derecho internacional —público y privado— hacia su propia realización. Por eso se busca el perfeccionamiento del derecho internacional con la jurisdicción obligatoria, la coercibilidad y la igualdad jurídica de los sujetos iusinternacionales. Justicia, seguridad, bien común y amistad —sobre todo amistad— son los valores del derecho internacional que están en las manos de todos los pueblos de la Tierra y que deben cumplir si quieren sobrevivir y llegar a su plenitud en la historia.

Las relaciones que contempla el orden internacional no se limitan a las interestatales. En torno a la comunidad de los Estados gravitan otras comunidades: asociaciones organizadas de Estados (OEA, OTAN, Comunidad Europea, GATT, OPEP), territorios bajo fiducia, Iglesia católica, Orden de Malta. El orden internacional es un fenómeno histórico, apareció en el tiempo y puede desaparecer con el tiempo. Si se llegase a establecer un Estado mundial, desaparecería el derecho internacional pero no desaparecerían la politología y la politosofía. Habría también, por supuesto, una nueva ordenación jurídica del mundo. Política y derecho se implican y complican, aunque no se confunden.

Partamos de un hecho innegable: los Estados no son mónadas cerradas al exterior; existen relacionados unos junto con otros, formando una comunidad, intercambiando cultura y mercaderías, al lado de los factores positivos de integración: nacionalismo *chauvinista*, imperialismo, xenofobia, *libido dominandi*, aislacionismo... Una política realista no puede ignorar ni menospreciar las fuerzas antisociales, destructivas, del orden internacional. Es tarea de la politología neutralizar estas fuerzas, conjurar los peligros de la guerra y de la injusticia internacional, restaurar el orden perdido. Mientras haya vida sobre el planeta siempre existirán fuerzas subversivas y luchas por la restauración del

orden.

La política internacional se edifica sobre la base de una *naturaleza humana común y general* (a la cual se refiere expresamente la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948), de una estructura permanente del hombre: constantes anatómicas y fisiológicas, constantes espirituales. Hay una conciencia normativa moral y jurídica que constituye el fundamento cognoscitivo del derecho natural. No debemos sorprendernos de que existan principios jurídicos coincidentes en los distintos países si tomamos en cuenta la raíz unitaria del derecho natural que se positiviza. Cuando un gran Estado o un grupo de Estados intentan desligarse del acervo *iusnaturalista* común, la comunidad internacional se ve perturbada por una fuerte conmoción que pone en peligro la estabilidad de esa comunidad. Los convenios y contratos internacionales serían imposibles sin valores comunes a las partes, sin convicciones juridicopolíticas coincidentes. La fuerza obligatoria del orden internacional dimana de los valores. Si la norma debe realizarse es porque presupone un valor. Esta idea la ilustra Alfred Verdross con el ejemplo siguiente: “Si formulamos el principio: ‘el orden es un valor’, se sigue de ello la consecuencia de que el orden debe reinar. Lo cual prueba que este ‘debe ser’ (*Sollen*) significa la formulación normativa del *valor del orden*. Ahora bien: este valor es el fin común a todos los ordenamientos jurídicos, ya que el cometido necesario de éstos consiste en unir un grupo de hombres dentro de un *orden pacífico*”.²⁰ Unir un grupo de hombres dentro de un orden pacífico es tarea política. No se ha reparado hasta ahora que la diosa Dike Themis, esposa de Zeus —padre de los dioses—, encarna la idea divina de la justicia; aunque se halla asociada al poder de Zeus, Dike hija de Zeus y Themis, trae el derecho del cielo a la tierra, le da concreción, prohibiendo toda tutela y reservándose la facultad de reaccionar frente a la injuria recibida. Ahora bien, dar concreción al derecho y fundar un orden de paz es tarea eminentemente política. Consiguientemente, Dike no debería ser tenida tan sólo por diosa de la justicia —que ya lo es su madre Themis— sino también, acaso, más por *diosa de la política*. El orden internacional descansa en una ley humana general, buena, valiosa, racional. Por eso debe acatarse. El último fundamento lo descubrirá san Agustín en la *lex aeterna*, expresión de la sabiduría ordenadora de Dios, cuyo reflejo en la conciencia humana constituye la *lex naturalis*. Esta *lex naturalis* exige a quienes ejercen el poder que hagan reinar la tranquilidad, el orden y la seguridad, dejando al prudente arbitrio de los políticos la adopción de las medidas necesarias para cumplir ese *disederatum*. La conexión entre orden y paz es insoluble. De ahí la célebre definición agustiana: *paz est ordinata concordia*. No puede haber concordia fuera del orden. La paz es fruto del orden y el orden es la adecuada disposición de las cosas a su fin.

El orden pacífico no tiene porque limitarse a un Estado: se extiende a la humanidad entera como unidad ordenada. Esta unidad ordenada no tiene que ser una cosmópolis, como querían los pensadores del Pórtico. San Agustín exigía una estructura orgánica para dar cabida a la multiplicidad de pueblos. En plena épica del Imperio romano, advertía que la humanidad viviría feliz si en lugar del imperio universal de Roma hubiera en el mundo muchos reinos (*regna gentium*) viviendo en paz y concordia con sus vecinos, así como

hay en una ciudad muchas familias.²¹ En el siglo XVI, la escuela española desenvuelve el moderno concepto de derecho internacional y de la comunidad internacional universal. Francisco Suárez apunta que el derecho de gentes “pudo introducirse en el mundo poco a poco, sucesivamente por propagación e imitación mutua de los pueblos, sin necesidad de una reunión o convenio especial de los pueblos en un momento dado; pues este derecho es tan cercano a la naturaleza y tan conforme a todos los pueblos y a la unión de ellos, que casi se propagó de una manera, juntamente con el género humano, y por eso no está escrito, porque ningún legislador lo dictó sino que se consolidó con el uso”.²² Y antes que Suárez, Francisco de Vitoria había enseñado que el derecho de gentes regula todo el orbe; que tiene fuerza de ley, no simplemente de contrato, y que toda nación está obligada por el derecho de gentes. He aquí un texto decisivo para los fundamentos del orden internacional: “De todo lo dicho se infiere un corolario: que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes [...] Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe”.²³

Para que el orden internacional funcione debidamente no basta la idea de un orden de paz que prohíba el uso de fuerza del hombre; se requieren órganos comunitarios que reconozcan y garanticen los derechos humanos fundamentales. No basta el simple “silencio de las armas”. Se requiere una cooperación positiva de los Estados en aras del bienestar de todos los pueblos —grandes y pequeños—, sobre la base de la igualdad de derechos. Todo orden jurídico es imperfecto. La ley no puede prever todos los hechos futuros ni se adapta plenamente al “círculo de realidades”. ¿Cómo no recurrir a una política internacional para lograr una cooperación permanente y armónica? ¿Y cómo establecer una política internacional justa y benéfica sin las luces de la politosofía?

La Iglesia, en su alta misión, comunica la luz de la verdad, la fuerza de la gracia, el verdadero bien de la humanidad. Cuando se excluye a la religión de la escuela, de la vida pública, de la educación, se favorece el materialismo inicuo y el odio.

El ilustre tratadista C. Van Gestel, apunta lúcidamente en su obra la doctrina social de la Iglesia: “la idea fundamental de la doctrina social de la Iglesia y su misión esencial se hallan condensadas en esta consigna: Para renovar el orden social es preciso renovar las almas. La renovación espiritual es la condición primordial de la reconstrucción social”.²⁴ Cuando hay abandono y negación de las leyes universales de la moral, sobreviene ineludiblemente el desorden social. Empecemos por la reforma interior, las reglas de la ley natural sirven de pauta para la renovación moral. Y no olvidemos jamás que Dios es el fundamento indispensable del orden moral y social. Toda esa renovación espiritual, multifacética, es misión propia de la Iglesia, que une el apostolado y la perfección interior del ser humano. Sacerdotes y seglares tenemos una responsabilidad social enorme. Unámonos a Dios por la gracia, participemos de su fuerza y de su paz. Entonces, y solo entonces, la fe vencerá al mundo, la victoria es nuestra siempre que sigamos en nuestra

milicia de cristianos.

¡Militia christi! Milicia de cristianos comprometidos que dan testimonio con su doctrina social y con su construcción activa de la ciudad de Dios.

Hay pluralismo religioso, pluralismo social, pluralismo cultural y pluralismo político. El pluralismo religioso permite la convivencia de la Iglesia con el respeto a la libertad de conciencia de cada hombre. En este mundo plural, en materia de creencias, hay una libertad religiosa que tiene de común a la fe. El pluralismo social permite que los hombres se agrupen, representando organizaciones racionales de intereses públicos que deben participar en las decisiones políticas; precisamente del pluralismo social deriva la libertad de asociación con fines lícitos. El pluralismo cultural manifiesta la diversidad de convencionalismos sociales, expresiones filosóficas, artísticas y literarias; pluralidad de lenguas y convicciones religiosas. El pluralismo político supone y expresa los pluralismos social, religioso y cultural; se expresa en ideologías dispares y respeta las discrepancias de juicios. El pluralismo político democrático no mutila sectores sociológicos disidentes. Hay partidos políticos porque hay pluralismo político. De no haber pluralismo político no tendría sentido la existencia de los partidos que forman los ciudadanos. El compromiso temporal del cristiano en la vida política no se refiere al activismo político. Se trata de cumplir con el deber cívico en sus múltiples facetas; se trata de ir a votar en las elecciones públicas; se trata de estar pendiente de la opinión pública y de la política estatal.

El doctor Luis Sánchez Agesta advierte:

El cristianismo es una fe enlazada con la razón y apoyada por ella sobre el destino sobrenatural del hombre. De esa fe, en su proyección sobre el mundo, deriva un concepto de la *dignidad humana* como obra del Creador, dignidad entendida como lo que el hombre merece por ser lo que es y un conjunto de creencias racionales que pueden sin duda articularse como una doctrina, y tal es el sentido de la doctrina social católica que Juan Pablo II parece consagrar como “moral social” sobre el quehacer del hombre en el mundo creado por Dios, pero doctrina que sólo se debe comprender como un conjunto de principios que son el fundamento de una *conciencia moral*. Por eso el cristianismo es compatible con diversas opciones políticas y es sólo incompatible con aquellas ideologías que niegan la dignidad y el valor del ser del hombre como obra de un creador.²⁵

La justicia tiene que rehacerse día a día; de otra suerte, la dignidad humana no se sostendría. Tomar conciencia de nuestro ser criatural es fuente de esperanza, de actitud paciente y de acción perdurable.

Entre el determinismo y la libertad, optamos decididamente por la libertad. La sociedad no está ciegamente determinada por la naturaleza social del hombre y del mundo, de tal suerte que la conducta humana viene determinada por factores mundano-sociales. El hombre, por su específica naturaleza moral, está inclinado al bien; no obstante, el hombre está hecho de un barro mal cocido desde el pecado original. Ni optimismo ético socrático o rousseauiano, ni pesimismo moral de Hobbes; el hombre es capaz de hacer el bien aun con su voluntad débil. No resulta aceptable la tesis de Lutero en el sentido de que hemos perdido totalmente la libertad para el bien, que en nuestro

libre arbitrio predominan los instintos del mal. Sólo la gracia nos cubre. En contraposición a esta tesis, afirmamos que el hombre es capaz de colaborar con la gracia y que la gracia no destruye la naturaleza. No vivimos en una utopía optimista, ni nos dejamos ganar por el pesimismo. La acción moral y política es una tarea que se realiza en sociedad —manchada con frecuencia de impurezas— para la consecución del bien común. La constitución *Gaudium et Spes* nos muestra que el cristianismo no está vinculado a ninguna civilización, ni a ningún sistema político o económico-social; frente a las realizaciones históricas de una civilización, la concepción cristiana afirma siempre su autonomía; respeto ante los sistemas políticos no quiere decir indiferencia ante ellos. Nunca hay que olvidar que cualquier orden político y social debe contribuir a la consecución de la dignidad de la persona humana. Nuestra doctrina cristiana contiene principios desde los cuales cabe enjuiciar los regímenes políticos y las realidades históricas. Consiguientemente, nuestra doctrina social aplicada a los hechos históricos y sociales proyecta la idea de la subsidiariedad, la justicia social, el deber de solidaridad y la idea del bien público temporal. No hay un abismo entre el mundo de la historia temporal y el mundo cristiano. No cabe imaginar una religión sin mundo, ni un mundo sin religión. Debemos comprometernos en la acción política y debemos esforzarnos por aportar soluciones en las difíciles relaciones entre los seres humanos. “La persona es y debe ser el principio, sujeto y fin de todas las instituciones” (*Gaudium et Spes*); son las instituciones para las personas humanas y no la persona humana para las instituciones; relativamente, la persona humana aporta su esfuerzo a una institución, pero nunca entrega a ella su destino absoluto.

d) *La civilización de la Nueva Era (New Age) frente a la civilización cristiana del amor*

La civilización de la Nueva Era ofrece soluciones a los problemas de un mundo globalizado, con el afán de que surja una nueva cultura ecuménica, planetaria, donde impere la paz y la fraternidad. Nos propone los criterios de unidad y totalidad para comprender la realidad echando mano de un método intelectual emotivo. Busca la popularidad a través del elemento ecológico que cuida, defiende y promueve ecosistemas, y se opone a la destrucción del universo por la destrucción de los contaminantes y las explotaciones —irracionales, excesivas— de los recursos agotables del planeta. Piensa que con la nueva civilización —*New Age*— surgirá una nueva humanidad desalienada, cortés y perfeccionista en materia individual. Se busca la participación creciente de la mujer para lograr relaciones sustentadoras más profundas; al parecer, esa espiritualidad llenaría el vacío de una sociedad pragmática, funcionalista, hedonista, consumista. En algunos nuevaerianos se apela a la experiencia religiosa como papel primordial; en otros, esa experiencia es muy poco valorada. Hasta aquí, podríamos decir que honestamente se pueden valorar aspectos positivos —que no son nuevos por cierto— para un mundo casi vacío de sentido.

Surgen varias preguntas: ¿cómo quiere lograr estos propósitos la *New Age*? ¿Se trata

de una vaga religiosidad o de una religión? ¿Cuáles son, en definitiva, los fundamentos de la civilización que postula la *New Age*? La civilización de la Nueva Era no ha logrado una estructura precisa. Se presenta en formas ambiguas: a veces como una espiritualidad y, en otras ocasiones, como una religión con postulados teológicos endebles y opuestos la fe cristiana. En primer término niegan la mediación de toda institución religiosa y acusan a nuestra Iglesia de autoritaria. Las interpretaciones del evangelio de los nuevaerianos suelen ser erróneas a todas luces. Su dios es un dios cósmico, con aspectos buenos y con aspectos malos, lo que equivale a decir que este panteísmo se convierte en un ateísmo. Los nuevaerianos prestan muy poca atención a la Revelación y piensan que a Dios se llega sin necesidad de la gracia, de la fe. Con frecuencia toman de las teogonías orientales su espiritualidad y sus técnicas psicológicas. La concepción panteísta de Dios es, definitivamente, incompatible con la Sagrada Escritura y con la tradición cristiana. Prácticamente no existe la responsabilidad personal de nuestras acciones frente a Dios, en los miembros de la Nueva Era, limitándose a un deber frente a un cosmos material ciego e indiferente. Ninguna necesidad de redención por medio de Cristo, ningún sentido de pecado, ausencia de compromiso con el otro, con el enfermo, con el pobre, con el marginado. Spangler, uno de los más conspicuos teorizantes de la *New Age*, afirma: “Esta idea de que cada uno veamos nuestro propio mundo puede desconectarnos del mundo y permitirnos negar cualquier responsabilidad por el estado del ser del otro. Yo he participado en reuniones de grupos en las que individuos han dicho que no son responsables del sufrimiento existente en el mundo, ya que quienes sufren han elegido y creado evidentemente esa experiencia”.²⁶ Adviértase la falta de sensibilidad hacia los otros, la ausencia de compromiso con los necesitados, el egoísmo recalcitrante. Cuando se superpone el sentimiento a la razón, como lo hace la Nueva Era, se cae ineludiblemente en un relativismo absoluto. Mi vivencia sentimental es diferente a la del otro; si cada quien tiene su verdad, no hay verdad objetiva. ¿Cómo es la realidad? Como cada quien la concibe. ¿Qué clase de dios sería ese dios que —según Ramtha— es al mismo tiempo lo correcto que lo incorrecto, la maldad al mismo tiempo que la divinidad?

²⁷ En la religiosidad nuevoeriana cada quien toma lo que quiere, lo que le sirve, como si se tratara de un “supermercado espiritual”. Con ese sincretismo religioso se quiere lograr un “superecumenismo” con todas las agrupaciones religiosas. Pero ¿cómo quieren arribar a un sincretismo religioso si empiezan a atacar y acusar a nuestra Iglesia católica? Esos ataques —injustificados a todas luces— están formulados por Vailey Ferguson Creme. Pobre gente que anda buscando una armonía interior y se ve saturada de productos, muchas veces fraudulentos: astrólogos, gurúes, psíquicos y demás explotadores de los bolsillos ajenos, que sugestionan a personas débiles y necesitadas.

La *New Age* promete felicidad total con técnicas psicoterapéuticas a bajo costo. Nos prometen lograr una liberación absoluta del espíritu, de las emociones. Lo que cuenta es el desarrollo interior; no importa si para ese desarrollo tengo que romper con el matrimonio y con la familia. El individualismo es patente.

Nuestra religión no rechaza nada de lo positivo, de lo verdadero que exista en la Nueva Era y en otras sectas. Respetamos otros modos de obrar y de vivir, otros

preceptos y doctrinas. Pero la tolerancia —quiero advertirlo— es siempre hacia las personas, nunca hacia los errores. La *New Age* se enfrenta expresamente al cristianismo, aunque utiliza fragmentos enteros de nuestra doctrina, comenzando por la Biblia.

Las diferencias fundamentales entre la *New Age* y la fe cristiana las pone de relieve Cristóbal Gaspareano Tela en tres puntos fundamentales: modo de concebir a Dios, concepción del cosmos y las diferentes concepciones sobre el hombre.

Para la Nueva Era, Dios —justo, bueno, vida, poder y esencialmente amor— es también el uno y el todo; Él es el uno-todo del universo. Si todo lo que existe es Dios, puede concluirse que no hay Dios, por eso el sistema de la *New Age* es un *panteísmo-atéista*, luz y sombra, vida y muerte, lo correcto y lo incorrecto, la bondad y la maldad; la suma de todo lo existente y la conciencia cósmica en forma de energía siempre cambiante. Dios —dice Grof— es sólo una proyección de datos intrapsíquicos, persona cósmica y uno en todo.

La fe cristiana nos habla de que el verdadero Dios, eterno, inmenso, incommutable, incomprensible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es uno en esencia y sustancia y trino en persona. Se trata de un solo Dios verdadero, vivo, Creador y Señor del cielo y de la tierra, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección. Nuestro Dios es una sola sustancia espiritual, absolutamente simple e inmutable; distinto del mundo real y esencialmente. Sólo hay un Dios verdadero (de existir otro igual ya no sería infinito, es decir, ya no habría Dios). “Dios es espíritu, y los que adoran deben adorar en espíritu y verdad” (Juan 4, 24). “El Señor es espíritu” (2 Corintios 3,17). Los concilios afirman la naturaleza absolutamente simple (excluye toda composición física y metafísica) de Dios. No tiene cuerpo, ni sexo, ni cualidades sensibles y Él es la causa de todo lo existente. Infinito en toda perfección, inmutable, eterno (sin principio ni fin), inmenso y omnipresente. Un solo Dios en tres personas. “El Padre es quien engendra, el Hijo quien es engendrado, y el Espíritu Santo es quien procede.” No obstante, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo, el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo (*Perijoresis*). De esta manera, la acción ecuménica es obra común de las tres personas divinas, pero cada una según su propiedad personal. En razón de sus *propiedades*, al Padre se le atribuye el poder, al Hijo la sabiduría y al Espíritu Santo el amor. La Santísima Trinidad de la fe católica es muy diferente a la trinidad de la *New Age*, que afirma que el Espíritu Santo no es persona sino la voz de Dios, que Cristo tampoco es persona, sino el verdadero ser del hombre, y que el Padre no creó, no engendró al Hijo. Hasta aquí, una breve comparación de lo que significa Dios para nosotros, los cristianos, y lo que significa Dios para la Nueva Era. Vayamos ahora al cosmos.

Para la *New Age*, Dios es una divinidad de donde todas las cosas emanan y nacen y adonde todo regresa y vuelve a nacer. Ningún concepto de Dios como creador del universo. Ramtha señala que Dios creó los seres de luz, los dioses, más tarde convertidos en hombres, quienes crearon todo el universo según sus designios. El mundo físico sólo es un sueño, no fue creado por Dios sino por el *ego*, se dice en *Un curso de milagros*. Los científicos de la *New Age* (Lovelock, Margulis y Capra) afirman que el universo es

un organismo viviente, holístico, en constante evolución y sin objetivo alguno. El universo no es temporal, sino infinito y eterno. Hay que hacerse cada día más perfecto para salir de esta vida sabiendo más y siendo mejor, presto para escalar un peldaño en la escala del universo.

La doctrina de la fe cristiana expresa claramente, en sus concilios IV de Letrán (1215) y el Vaticano I (1869-1870), la doctrina sobre la creación. Hay un solo creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales. Hay un solo Dios verdadero y vivo, Creador y Señor de la Tierra, pero distinto del mundo, real y esencialmente.

Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud, omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada otra criatura, la espiritual y la corporal. Ahora bien, todo lo que Dios creó con su providencia, lo conserva y lo gobierna, alcanzando de un confín a otro poderosamente y disponiéndolo todo suavemente (Sab. 8:1). Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Heb. 4:13). Aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas [Vaticano I].

Dios solo ha creado el universo de la nada. Pero el mundo es temporal y no eterno, y ha sido creado para la gloria de Dios y felicidad de las criaturas. Dios protege y gobierna con su providencia a todas las criaturas. Nada ocurre contra la providencia o con independencia de ella, nada hay imprevisto por Dios. La ciencia de Dios no puede fallar, pero el hombre, como ser libre, debe realizar libremente las previsiones u órdenes de Dios.

Basta citar esta doctrina cristiana nuestra para advertir claramente nuestra distancia de las propuestas de la Nueva Era: no es Dios, sino los astros y la ley de los ciclos sucesivos las que rigen el curso del universo. El honor y el respeto, mezclados de temor amoroso que debemos únicamente a Dios, es incompatible con la consulta de horóscopos, astrología, quiromancia, interpretación de presagios y sueños, fenómenos de visión, espiritismo con recursos a *mediums* que creen granjear la protección de poderes ocultos.

En torno al problema del hombre, los nuevaerianos ven al ser humano como parte de Dios. He aquí un texto de Shirley MacLeing:

Todos nosotros somos parte de Dios y Dios es parte de nosotros. No puede haber nada entre nosotros y Dios. Somos una sola cosa [...] Cuando vamos hacia nuestro interior y nos alineamos con nuestro poder espiritual nos conectamos con aquella chispa de la divinidad que yo llamo el Yo superior.

El panteísmo —en este texto— es patente. Hay quienes hablan de la expansión de la conciencia por métodos psicotécnicos a fin de ver realmente el significado de ser hecho, el ser perfecto, como *yo lo soy*, a mi imagen y semejanza. La Nueva Era cree que hay millones de *egos* que pasan por reencarnaciones para llegar a la perfección. Interpretan tergiversadamente la frase de Cristo cuando dice “el que no vuelva a nacer no podrá ver el Reino de Dios” (Jn. 3: 3). Sabemos que, en realidad, Jesucristo se está refiriendo a nacer en el reino de la gracia, de la inocencia, del bautizado. Mientras Blavatsky y Bailey

creen en las reencarnaciones progresivas y en el hombre como emanación de Dios, Spangler afirma que somos hijos del universo viviente y estamos hechos con la misma materia de las estrellas y de los espacios siderales.

El cristianismo nos habla con toda claridad sobre el carácter terrenal del hombre y de su dependencia respecto al Creador. El ser humano es una unidad sustancial de cuerpo y alma espiritual. No se trata de una unión accidental, como postulan los nuevaerianos en su libro *Un curso de milagros*, sino de un alma espiritual que es la forma del cuerpo humano viviente. Para el cristianismo no existe una superalma divina ni hay una preexistencia, como asevera Shirley MacLeing. Hombre y mujer han sido creados íntegros, a imagen de Dios y en perfecta igualdad y dignidad. Iguales en cuanto personas y complementarios en cuanto a la versión masculina y a la versión femenina de lo humano. Sostenemos, además, que el hombre no está determinado por el universo — aunque ciertamente no es ilimitado —, sino que goza de libre albedrío. Fue creado sin pecado y en paraíso para permanecer en la santidad de la justicia. Pero perdió la confianza de su Creador, tentado por el demonio, y dejó morir en su corazón la humildad y la obediencia a Dios. *Quiso ser como Dios* y perdió la plena participación de la vida divina, de la armonía consigo mismo y con el resto de las criaturas. Entró el pecado en el mundo y con el pecado la muerte. Y este pecado mortal nos alcanzó a todos los hombres (pecado original). Aun así, Dios no abandonó al hombre, le vuelve a llamar y le anuncia la victoria sobre el mal y el levantamiento de su caída por Cristo redentor, que es el nuevo Adán. Los cristianos no alcanzaremos la salvación por medio de la reencarnación, sino por la muerte y por la resurrección de Cristo. Como se advierte, la incompatibilidad de cristianos y nuevaerianos es evidente en la inmensa mayoría de sus respectivas tesis.

En torno a Cristo, las visiones de la Nueva Era y la fe cristiana divergen radicalmente. Cristo, para Spangler, es una cualidad, una fuerza evolutiva, una energía, presente dentro de toda la creación. Podría decirse que piensan en un Cristo cósmico, como energía interior. La figura de Cristo queda reducida a nuestro ser interior, y no se trata ya del Hijo de Dios. Piensan los nuevaerianos que Jesús fue simplemente un personaje histórico y que Cristo es una energía o un estado de conciencia. Además, no es el único Hijo de Dios, sino tan sólo uno de los hijos de Dios. Hablan, fantásticamente, que estudió en la India y se reencarnó en vidas anteriores. Para ellos, la encarnación cristiana es imposible, impensable. Cristo no fue crucificado más que en el mundo de sueño, pero no en el mundo real; no conciben que el Hijo único de Dios sea entregado por un padre amoroso para salvar a la humanidad pecadora. Si resucitó es para mostrarnos las posibilidades que tenemos los hombres de ser nuestros autorredentores. En otras ocasiones Cristo es Maitreya; esto es, el precursor e instructor mundial de la Era de Acuario.

Para la fe cristiana, Jesús de Nazareth es Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, que bajó del cielo y por obra del Espíritu Santo se encarnó en María la Virgen y se hizo hombre; por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado y resucitó al tercer día, según las escrituras, y subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre, y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su

reino no tendrá fin. (Esta síntesis dogmática está claramente expuesta en el símbolo niceno-constantinopolitano.) Consecuentemente, Cristo no es un principio cósmico, ni una fuerza energética, ni una conciencia elevada, ni una cualidad —como lo postula la Nueva Era—, sino la segunda persona de la Santísima Trinidad. Él no es el universo, ni el universo es Cristo, pero está presente en todo el universo y en nuestro interior. Es Hijo único que se hizo hombre pero que sigue siendo verdadero Dios. Todo esto nada tiene que ver con el “Evangelio de acuario de Jesús el Cristo” que vivió en la India y fue instruido por diversos maestros o gurúes. Estas afirmaciones gratuitas no pasan de ser mito y alegoría, porque lo cierto es que Jesús vivió en Nazareth y no fue con ningún maestro para ser instruido. La resurrección de Jesús es histórica y real. Hay información sobre Cristo y los cristianos en el libro XVIII de las *Antigüedades* del historiador judío Flavio Josefo (37-95). La muerte de Cristo, por designio amoroso y salvador del Padre, es una muerte redentora: “Nadie me quita la vida: yo la doy voluntariamente” (Jn. 10,18); Dios es amor, y Él nos amó primero. La fe en la resurrección de Jesús está muy distante y resulta incompatible con la forma en que la Nueva Era entiende a nuestro Señor. Sabemos, los cristianos, que surgirán falsos Cristos, que la venida del Señor será visible, que nadie sabe el día de su venida, que vendrá para juzgar a vivos y a muertos, y que ese mismo Cristo que se fue volverá.

El Dios de la Biblia es un Dios vivo y personal, cercano, amigo de su pueblo, y camina para liberarlo y salvarlo. Su compasión y su amor por todos los hombres son infinitos. El misterio de la Santísima Trinidad es distorsionado por un pensamiento difuso y confuso de la Nueva Era. Los hombres somos diferentes del mundo, tenemos dignidad de hijos de Dios, estamos llamados a la salvación por nuestro Señor Jesucristo, pero tenemos que pasar por el camino de la cruz. Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y siempre; principio, vida, guía, verdad, camino, esperanza y término final. Por eso es tan esperanzadora nuestra religión; nuestra fe no es una fe muerta, sin obras, sino una fe viva, operante, como lo apunta el apóstol Santiago.

La civilización del amor no puede prescindir de estudiar la civilización de la Nueva Era en sus niveles teológico, bíblico, pastoral, etcétera.

En su lúcida y bien estructurada tesis doctoral, el R. P. Cristóbal Gaspariano Tela nos ofrece una exposición, una crítica y una confrontación de las dos visiones, que recomiendo a mis lectores. No niega aspectos positivos: análisis de los problemas mundiales, posibles soluciones, esperanza en un mundo donde reine la paz y la fraternidad. Se subraya el elemento ecológico y los conceptos de unidad y totalidad para el surgimiento de una nueva humanidad; se favorece el género femenino en medio de una cultura patriarcal y ofrece una espiritualidad para llenar el vacío que ha causado este mundo materialista y consumista; pero también subraya vigorosamente los aspectos negativos: relativismo absoluto; sincretismo religioso que concluye en un “supermercado espiritual”; saturación de productos que algunas veces son fraudulentos; total insensibilidad y nulo compromiso con el otro, sobre todo con el pobre y el marginado. Promete una felicidad que no puede cumplir; sus postulados teológicos —analizados anteriormente— se oponen a la doctrina cristiana. Juan Pablo II, desde su alto sitio,

afirma que

el despertar religioso trae consigo algunos elementos muy ambiguos, incompatibles con la fe cristiana. Las ideas de la New Age a veces se abren camino en la predicación, en la catequesis, los congresos y los retiros, y así llegan a influir incluso en los católicos practicantes, que tal vez no son conscientes de la incompatibilidad de esas ideas con la fe de la Iglesia. En su perspectiva sincretista e immanente, este movimiento presta poca atención a la revelación; más bien intenta llegar a Dios a través del conocimiento y la experiencia basados en los elementos que toma prestados de la espiritualidad oriental y de técnicas psicológicas. Tiende a relativizar la doctrina religiosa en favor de una vaga visión del mundo, que se expresa mediante un sistema de mitos y símbolos revestidos de un lenguaje religioso. Además, propone a menudo una concepción panteísta de Dios, incompatible con la sagrada escritura y la tradición cristiana. Remplaza la responsabilidad personal de nuestras acciones frente a Dios con un sentido del deber frente al cosmos, tergiversando así el verdadero concepto de pecado y la necesidad de la redención por medio de Cristo.²⁸

La Nueva Era es polifacética, ambigua, amorfa, carente de una verdadera definición. Los mismos nuevaerianos no han logrado ofrecernos una buena definición de su ideología. Se presenta este movimiento dentro de un magno marco comercial. Los adeptos se sienten en el ámbito de la fascinación, cuando no del delirio; se presentan como maestros, como adeptos, como seres extraños y exóticos; se habla de misterios ocultos, de conspiraciones, de enseñanzas secretas, de extraterrestres; prometen un cambio que nunca acaban de delimitar. Se hacen la ilusión de que van a renovar la sociedad entera con la Conspiración de Acuario en las conciencias; andan en pos de una nueva alianza entre Dios y la totalidad de la vida planetaria. Nos dicen que somos sagrados y que nosotros podemos encontrar pasajes sacramentales que vuelvan a conectarnos con el universo. Pretenden enseñorearse del espíritu colectivo de la humanidad y del espíritu de nuestro mundo para alcanzar una integración *terrácola-deística*. Pero ignoran la verdadera revelación, se echan en manos de pseudociencias y supercherías. Tenemos, no cabe duda, un nuevo desafío frente a este movimiento de la Nueva Era, que a veces se presenta como religión planetaria y universal.

La verdadera nueva era es la que vive el hombre nuevo —frente al hombre viejo— en actitud de amor a Dios, amor al prójimo y amor al reino de justicia y de paz. Los cristianos estamos tranquilos porque tenemos al Dios de la Biblia revelado por Jesucristo; un Dios vivo, justo, misericordioso y personal. Camina a nuestro lado y a lado del pueblo de Dios. Con nuestra dimensión trinitaria de la fe, con nuestra revaloración del universo y con nuestra antropología filosófico-teológica integral, marchamos en pos del mismo Jesucristo de ayer, de hoy y de siempre. Nuestra cosmovisión católica es esperanzadora, abre nuevos cielos y nuevas tierras, ningún ojo ha visto, ningún oído ha escuchado lo que Dios tiene preparado para quienes le aman. La dimensión contemplativa y de santidad, nuestras comunidades fraternas, nuestra liturgia viva y nuestra participación apasionada de laicos nos ha movido a estudiar y valorar la Nueva Era. Estamos convencidos de la incompatibilidad del cristianismo con la Nueva Era, pero estamos dispuestos a reconocer algunos acierto entre una cantidad tremenda de errores en los nuevaerianos; la auténtica nueva era es la que Jesucristo —único salvador del mundo— nos trajo como buena; ahí

en las Escrituras y en la tradición está nuestra guía, nuestra vida, nuestra esperanza y nuestro último fin. Ojalá que los nuevaerianos comprendan, alguna vez, que en el reino de Dios se encuentra la nueva y eterna era.

Casi no hay cosa alguna que no se pueda lograr, siempre que no desfallezcamos en el trabajo y en la esperanza. Filósofos, proyectistas, políticos y ciudadanos amantes del bien común luchan —cada quien a su manera— por la instauración de la civilización del amor.

Hasta ahora hemos examinado otras doctrinas que han regido al mundo y que no han dejado de buscar el poder terrenal para los fines que persiguen. Tal es el caso del liberalismo, del neoliberalismo, de los transpersonalismos y de la Nueva Era. Necesitamos analizar y comparar doctrinas, señalar errores, apuntar el humanismo teocéntrico que ilumina la acción de los pluralismos democráticos.

5. SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO DE LA FAMILIA

La familia, grupo cuya misión es la perpetuación de la especie y la unión regular y estable del hombre y la mujer que procrean y educan a los hijos, tiene el valor de una institución con un estatuto objetivo reglado, por la naturaleza de las cosas. Sobre el Estado pesa el deber de conformarse al derecho natural de la familia, manteniendo una política legislativa favorable al grupo familiar. Es la familia la sociedad más íntima, más unida por el cariño, más consciente de su unidad; sobre todo, porque es en esta sociedad donde los individuos están más adecuados para no disentir en nada y para conservarse en perfecta unión, particularmente mientras la familia está en periodo de formación y desenvolvimiento.²⁹ De ahí que sólo el matrimonio, uno e indisoluble, está en condiciones de cumplir adecuadamente la función que incumbe a la familia y a la unión de los sexos. El matrimonio es un estado de vida al cual nadie puede ser constreñido. Pero aún existiendo la libertad de no casarse, toca al Estado alentar y proteger el matrimonio. Bien puede el Estado no tomar partido por ninguna religión, en presencia de la diversidad de opiniones y creencias de los gobernados, pero “no tiene derecho (so pretexto de neutralidad) a exigir a sus súbditos —expresa Jean Dabin— acto de adhesión (ni aun exterior) a una concepción laica del matrimonio que en conciencia reprueban ellos. Que organice el matrimonio laico para aquellos *cuyas* convicciones no se opongan a tal laicismo, y que deje a los demás el matrimonio religioso”.³⁰

Si la familia es anterior al Estado, resulta congruente exigir que éste se detenga ante los umbrales del hogar. El orden natural postula una familia autónoma en su vida y en el uso completo de sus naturales derechos. El Estado encuentra ya instituida a la familia por la naturaleza o por la religión. Ciertamente es que puede pedirle sacrificios en aras del bien común; pero solamente en aquellos casos excepcionales de acción familiar deficiente. En otro supuesto no sería legítimo intervenir en las funciones propias de la vida familiar.

La unión estable y singular del varón con la mujer propagan la especie humana. Esta propagación no debe obtenerse por concurso fortuito, accidental o transitorio de los dos sexos. El derecho natural preceptúa a la sociedad conyugal una e indisoluble. El varón

recibe de la naturaleza la investidura de su potestad marital por la misma preeminencia de su sexo. A la recta autoridad —y no al despotismo— del marido queda sujeta la mujer. Las funciones del padre (derechos y deberes a la vez) son educar; es decir, enseñar, sustentar, defender, dirigir, corregir, mandar. Al llegar a la mayoría de edad, el hijo debe aún asistencia y reverencia a sus padres. Ciertamente los padres cesan de gobernar la vida de sus hijos mayores de edad o casados. Pero aun así, no cesan atenciones de amor, de gratitud y de piedad filial.

El Concilio Vaticano II nos habla de la protección de la dignidad del matrimonio y de la familia. He aquí un texto significativo:

La salvación de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligada al buen ser de la comunidad familiar y conyugal. Por eso los cristianos, al unísono con cuantos hacen gran aprecio de la misma comunidad, se complacen sinceramente de la variedad de recursos con los que los hombres van hoy progresando en el desarrollo y en el cultivo en la vida de esta comunidad de amor y con los que los esposos y los padres cuentan para el cumplimiento de su excelsa misión; esperan de ello cada día mejores beneficios, que por su parte se afanan por procurar.

Sin embargo, no en todas partes brilla con el mismo esplendor la dignidad de esta institución, pues parece nublada por la poligamia, por la lacra del divorcio, por el llamado amor libre y otras deformaciones análogas. Además, el amor conyugal se ve profanado frecuentemente por el egoísmo, el hedonismo y las prácticas ilícitas de la generación. Por otro lado, las actuales condiciones económicas, sociales, psicológicas y civiles acarrearán no leves perturbaciones a la familia. Por fin, son para preocupar, en determinadas partes del mundo, los problemas que surgen de la explosión demográfica. Todas estas cosas arrastran consigo problemas de conciencia. Con todo, la fuerza y la eficacia de la institución matrimonial y familiar aparece también en el hecho de que los profundos cambios de la sociedad moderna, no obstante las dificultades que de ella brotan, las más de la veces terminan por poner de manifiesto en diversos modos la auténtica índole de esta institución.³¹

Para que la familia pueda alcanzar la plenitud de su vida y misión se precisan la benévola comunicación espiritual, el consejo común de los esposos y una cuidadosa cooperación de los padres en la educación de la prole. Con razón dice el Concilio Vaticano II que “la familia es una escuela, una humanidad más rica”.³² Es falso afirmar que la familia no es obra de la naturaleza, sino de la sociedad. ¿De qué sociedad?, podríamos preguntar. La sociedad primitiva sólo conoce la familia misma y la tribu. En consecuencia, en el orden social la familia se presenta como una creación primitiva de la naturaleza humana racional. Resulta inexacto asegurar que la familia es un punto de llegada de la evolución. Los raros testigos supervivientes de la civilización primitiva nos llevan a concluir que nuestra familia actual es fundamentalmente igual a la familia primitiva. Consiguientemente, la familia es un punto de partida y un punto de llegada a la vez. No se trata de un agrupamiento indiferenciado —clan totémico— con funciones múltiples, en el que los individuos sólo existen para las necesidades del grupo, del culto familiar. Recientes investigaciones sociológicas nos aseguran que la familia primitiva no es el clan totémico, sino nuestra familia individual, sociedad conyugal y paterna. Tampoco resulta veraz afirmar que las funciones de la familia disminuyen

progresivamente en número e importancia.

La familia no es un hotel-restaurante a donde se llega para dormir y comer. Tampoco es una sociedad cualquiera. Es una unidad moral insustituible. Sus miembros, dotados de autonomía, acrecientan en ella su individualidad. Conviene asociar progresivamente a los hijos en el ejercicio de la autoridad y de sus responsabilidades inherentes. No existe razón alguna para que los hijos que viven en el hogar paterno no contribuyan al sostenimiento de la familia; el amor conyugal, paternal, maternal, filial y fraterno es el punto de partida y la nervadura misma que presta cohesión al grupo familiar; hoy se nos habla —y con razón— de que la familia debe ser una sociedad abierta a las otras familias y al mundo entero. En las familias demasiado cerradas se recluta el mayor porcentaje de narcisistas, incestuosos e invertidos sexuales.

Tras la precedente exposición doctrinaria, adquiere plenitud de significación y de sentido la siguiente conclusión: “La familia, fuente de vida y de educación, es una institución directamente surgida de la naturaleza, que debe ser estimulada y favorecida en su unidad, estabilidad, fecundidad y prosperidad”. Consiguientemente, no cabe aceptar que sólo existen individuo y Estado —tesis de la sociología liberal—, borrando la existencia de los grupos intermedios.

6. IGLESIA Y ESTADO

Iglesia y Estado inciden históricamente, de modo insoslayable, sobre un mismo grupo de hombres de carne y hueso, individual y socialmente considerados, y de su coordinación depende que estos hombres vivan en paz o desgarrados entre dos tendencias contradictorias.

La religión no es tan sólo un asunto de interés privado. El vínculo religioso trasciende el claustro hogareño e incide en lo público.

Si el hombre tiene un sentido ético, es obvio que la vida política se ajuste a la vida moral. Pero como no hay moralidad firme ni eficaz sin base y nervio religioso, la vida política tendrá que ajustarse, consiguientemente, a la vida religiosa. Dicho en otros términos: la sociedad y el hombre no pueden prescindir ni hurtarse a Dios.

Cicerón escribía, con muy buen sentido, esta frase: “Más prudentes sois cuando ceñís la ciudad con la religión que cuando la rodeáis de murallas”.³³ Y es que el factor religioso consolida y fortalece, como ningún otro, las virtudes patrióticas. Ahí donde mengüe el espíritu religioso, habrá que redoblar la coacción estatal. Ahí donde aumente dicho espíritu se podrá suavizar la sanción jurídica. Y quede claro este juicio: en vano se intentará unir por fuera (organización jurídica) lo que se desintegre por dentro (religión). Si los hombres no se vigilan desde su conciencia, no podrá haber honestidad privada y pública, moralidad profesional, abnegación en el cumplimiento del deber, colaboración al bien común.

Iglesia y Estado distingúense en su *origen*, en su *constitución*, y en su *fin*. Mientras que un acto positivo de la voluntad de Jesucristo origina la Iglesia, el Estado tiene su

origen en las inclinaciones de la naturaleza humana. En tanto que los límites, la forma y el ejercicio del poder eclesiástico han sido personalmente constituidos por Dios, las determinaciones y la forma de la soberanía estatal dependen directamente de la comunidad política. El fin de la Iglesia estriba en procurar a los hombres los *bienes celestiales y eternos*; el Estado tiene por objeto el cuidado del bien *público terrenal*.

El fin especial de cada uno de los dos poderes determina su *propia demarcación*: “En las cosas civiles, soberanía del Estado; en las cosas sagradas, soberanía de la Iglesia; en las cosas mixtas, subordinación natural de la materia a la forma, del cuerpo al alma, según la recta razón”.

La Iglesia es absolutamente independiente del Estado, por razón de su origen, de su autoridad y de su misión. El Estado, en cambio, sólo es relativamente independiente —en la tesis católica— de la Iglesia, puesto que los intereses materiales están subordinados a los intereses espirituales.

Cinco diversas razones demuestran la independencia absoluta de la Iglesia: 1) la voluntad formal de Jesucristo; 2) la práctica de los apóstoles; 3) el testimonio de la historia eclesiástica; 4) el fin sobrenatural de la sociedad religiosa, y 5) la unidad y universalidad de la Iglesia.

En buena lógica, “la situación de un poder con respecto a otro se determina por el fin: *es superior el que tiende a un fin más elevado*”. Es así que la felicidad eterna del hombre, procurada por la Iglesia, es superior al bienestar temporal a que aspira el Estado. Luego, el Estado debe estar subordinado a la Iglesia.³⁴ Esta afirmación ya no cabe aplicarse en un pluralismo democrático, que no mutila ni cercena sectores sociológicos disidentes. El poder civil está directamente en el orden político. Aunque el bien espiritual sea el objeto propio y directo del poder de la Iglesia, ésta puede intervenir indirectamente —por vía de consecuencia— cuando a los intereses temporales se encuentren mezclados los intereses espirituales. Pero intervenir no significa, en este caso, ejercer el mando en materia estatal. Se trata, simplemente, de apelar a la conciencia de los feligreses.

Coordinar los poderes no es confundirlos. Esta coordinación entre las dos sociedades fundamentales, la civil y la religiosa, se realiza por el método de unión o por el de concordato, menos perfecto que la unión, indudablemente, pero que —como bien lo hace notar Tristán de Athayde— es el único posible en las naciones que no tuvieron la suerte de conservar su unidad espiritual, como ocurre, desgraciadamente, en casi todas las naciones modernas.

¿Se puede concebir una sociedad cualquiera en la que, contra la voluntad razonable de la inmensa mayoría de sus componentes, ordenen o manden sus jefes algo que contradiga el interés de los socios? Imposible, responde el doctor J. Aspiazu. Da lo mismo que se trate de una sociedad mercantil o de una civil o de cualquier orden; los mandatarios de la sociedad —nosotros preferimos decir los dirigentes, porque en el caso del Estado no puede hablarse de mandato al estilo iusprivatista— no pueden erigirse en adversarios del sentir y obrar que serían comunes a la inmensa mayoría de los ciudadanos.³⁵ El bien total —espiritual y temporal— reclama una distinción de las esferas de competencia de la Iglesia y el Estado, pero también una mutua ayuda jerarquizada. Si

la vocación eterna del hombre se realiza en las condiciones del tiempo, corresponde al Estado la creación de un ambiente temporal favorable a ese trabajo de perfeccionamiento humano.

La religión no es, como lo repiten los liberales a grandes voces, solamente una cuestión del fuero íntimo. Con tal de que la religión no intervenga en la escuela, en la fábrica, en el tribunal, en el Parlamento y, en suma, en todos los escenarios en que transcurre la vida pública de la nación, los liberales están dispuestos a conceder “generosamente” la libertad. Su graciosa concesión equivale al caso “del jefe de la policía que dijese que todo el mundo tiene libertad de tránsito con tal de que no saliese de casa”.

La religión es un tránsito del hombre hacia Dios, como el tránsito es un desplazamiento desde un punto hasta otro. Sólo hay libertad, para una y otro, dentro de su propia naturaleza. Y la naturaleza de ambos es precisamente la de no quedarse en casa. La religión lleva al hombre a Dios, como el tránsito lleva al hombre de un punto a otro de la tierra. Negar la libertad de tránsito público, en ambos casos, es una prepotencia intolerable.³⁶

La Iglesia y el Estado son independientes y autónomos, cada uno en su propio ámbito. Ambas instituciones están al servicio de la vocación humana, personal y social. No todo se limita al horizonte del bien público temporal; el hombre, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación sobretemporal, eterna. El reino de la justicia y del amor, en el campo estatal e internacional, lo realizan tanto la Iglesia como el Estado, aunque este último se limite a lo preceptuado por el derecho. Pero la justicia —no hay que olvidarlo— es vivificada por el amor. Las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí. La Iglesia se sirve, para el cumplimiento de su misión, de medios temporales. El Estado, si quiere realizar en plenitud la seguridad, la justicia y el bien común, instaura una política que favorezca la concordia, el amor, la paz.

En una sociedad pluralista, como la que vivimos, debe existir una libertad religiosa protegida y promovida por el Estado, como parte de los derechos inviolables del hombre. Leyes justas y actos gubernativo-administrativos apropiados crean las condiciones propicias para el desarrollo de la vida religiosa. La igualdad jurídica de los ciudadanos no puede ser lesionada ni menoscabada por motivos religiosos. La Declaración sobre la Libertad Religiosa, proclamada por el Concilio Vaticano II, advierte:

Si, consideradas las peculiares circunstancias de los pueblos, una comunidad religiosa es especialmente reconocida en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa de todos los ciudadanos y comunidades religiosas.³⁷

Los gobiernos del Estado no deben imponer a los ciudadanos, por la violencia o la coacción, una religión determinada. Los sagrados derechos de la persona incluyen la libertad religiosa que se ejerce en sociedad. No obstante, la libertad religiosa tiene su límite. No es posible admitir cultos religiosos —sacrificios humanos— que vulneren las normas del derecho natural. Los hombres y los grupos sociales, en el ejercicio de sus

derechos religiosos, tienen como límite los derechos religiosos de los demás. Existen deberes para procurar el bien común de todos. El bien público temporal demanda una buena educación para el ejercicio de la libertad y para el respeto de toda persona humana. En un “mundo quebrado”, como en el que vivimos, sólo el pluralismo democrático puede hacer justicia a las diversas convicciones políticas y religiosas de las personas y de los grupos sociales.

En todos los lugares y en todos los tiempos, se encuentran junto al magistrado el sacerdote, junto al trono el altar, junto al foro el templo. Según el testimonio de la etnología, hubo siempre una doble autoridad gubernativa: la civil y la religiosa. Desde los agrupamientos más rudimentarios hasta las sociedades más civilizadas, encontramos siempre en el hombre al “animal político” del que hablara Aristóteles y al “animal religioso” del que hablara Quatrefages.

Se necesita una venda sobre los ojos para ignorar la evidente realidad de la Iglesia. La política, la buena política, que está constreñida de realidades, debiera admitir una armoniosa correspondencia entre el Estado y la Iglesia. Si el hombre es un ser único, una sola persona, una única sustancia, es insensato divorciar los deberes del ciudadano de los deberes del fiel, admitiendo un continuo e inevitable conflicto entre la autoridad civil y la autoridad eclesiástica. Es estúpido colocar al hombre en lucha continua con su conciencia. Repugna a la naturaleza humana. Un gobernante debe gobernar de acuerdo con los intereses nacionales, manteniéndose afin a las creencias de su pueblo. Si hay desacuerdo entre el gobernante y el pueblo, es el gobernante el que debe retirarse, no el pueblo el que debe someterse a los caprichos de quien eligió para que realizara el bien público temporal. Ni confusión de funciones ni separación abismal entre la Iglesia y el Estado. Amistosa alianza que armonice los fines de ambas instituciones. Ésta es, en síntesis, la tesis por la que pugnamos.

7. ESENCIA Y FUNDAMENTOS DE LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

Antes de definir lo que es la civilización del amor, es preciso definir dos palabras: civilización y amor. *Entiendo por civilización la convivencia ordenada, justa y pacífica de los ciudadanos entre sí, bajo la autoridad de un Estado y de los Estados entre sí que se rigen por el derecho internacional positivo.* Advierto que esta convivencia ordenada de los ciudadanos, en el nivel nacional o internacional, sólo puede hacerse posible por la educación política. Dentro de la humanidad, distinguimos pueblos *civilizados, bárbaros y salvajes*, según el mayor o menor nivel de cultura sociopolítica.

Como señales particularmente claras del grado de formación humana o espiritual, comúnmente se habla de civilización para designar las formas de vida más altas de un pueblo: religión, filosofía, arte, ciencia, costumbres; el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua define la *civilización* como “el conjunto de ideas, ciencias, artes y costumbres que forman y caracterizan el estado social de un pueblo o de una raza”. No me satisface del todo esta definición porque también los pueblos salvajes tienen ideas,

artes y costumbres, y porque no se incluye esa convivencia ordenada y justa. Queda así definida la civilización.

Vayamos ahora al vocablo *amor*. Aclaro que el amor, antes de ser un sentimiento, es un movimiento del ser humano que es, ónticamente hablando, un ente amante. El hombre, si es hombre, es amor porque su existencia es una dádiva de amor que le compromete a vivir amorosamente. En este sentido, el amor no es ninguna intrusión en el juego de nuestras decisiones intelectuales como pretende el escritor francés M. D. Chenú, ¿cómo hablar del amor como de un “intruso” cuando es la estofa —por mucho que la maltratemos— de que estamos hechos?; el amor vidente no puede ser jamás un intruso. El amor vidente desata la imaginación. Es creativo, nos vuelve a la desnudez originaria, a la libertad interior y a la conversación —sencilla y humilde— con Dios-Amor. El estado de inflación en que suele vivir nuestro *ego* termina donde comienza el amor vidente. El perderse amorosamente en la civilización del amor es el ganarse. La victoria del amor sobre el egoísmo —base de la solidaridad— es la mejor victoria del hombre en la civilización.

No puede haber verdadera convivencia ordenada y justa sin la disponibilidad y la fidelidad, permeadas por el amor. Somos solidarios de nuestros semejantes porque nos sentimos vinculados amorosamente a una fuente sagrada; de ahí proviene nuestro querer y ahí retorna una y otra vez; hablo del amor que construye personas y comunidades, que edifica éticamente y ayuda a edificar a los otros. No hablo de un simple concepto, ni de un puro “estatus ontológico inherente, sino de vida, creación o cuasi creación de inmortalidad exigida inexorablemente por el amor”. Ahora que tratamos la civilización del amor, vale invocar las palabras de Pablo de Tarso: “ El amor es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no es jactancioso, no se engríe; es decoroso, no es egoísta; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia, se alegra con la verdad; todo lo escucha, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor no acaba nunca” (epístola de los Corintios 13, 4-8). El amor que viene de lo alto no traumatiza, sino libera; no entristece, sino alegra; no es fugaz, sino eterno; Dios no es el policía que persigue al infractor, sino el benevolente divino que espera el retorno del hijo pródigo a la casa paterna. El himno paulino del amor no es solamente un simple canto al amor, sino una inspiración para que podamos vivir en convivencia ordenada, benevolente, pacífica y justa.

El ciudadano genuino, el ciudadano perfecto de la civilización del amor, ama a los semejantes más allá de la recompensa o la retribución. La ley del amor es la gratuidad; ni siquiera cabe admitir que el amor sea su propia recompensa, porque el verdadero amor es gratuito, es donación; no un “amor egoísta” que da para que le den, que ama solamente a una persona a costa de las demás. Tampoco cabe, en buena tesis, amar al prójimo-ciudadano para complacerse en el prójimo-ciudadano; al conviviente se le quiere porque es él, porque se trata de promoverle hasta el máximo, porque se trata de servirle desinteresadamente. Este amor entre ciudadanos de la civilización del amor es un trasunto del amor de Dios, un resplandor del amor divino en su criatura que se comunica a otras criaturas.

Aunque el amor es sumamente difícil de definir, porque no es algo que se tiene sino una manera de ser, ocúrreseme proponer la siguiente definición: *El amor es afecto vivo, benevolente y promocional del hombre, que se profesa a Dios y al ser humano.*

No hay una relación y un vínculo más profundo y más rico que el amor. La propia justicia, si no esta vivificada por el amor, conduciría a la injusticia. La tranquilidad en el orden, que es la paz, no se podría dar sin amor entre los convivientes. Gracias al amor se une lo que estaba separado. El amor es el poder que mueve la vida humana, individual y social; el amor es el conductor unitivo en *la civilización del amor*. La reunión de seres humanos presupone una unidad original, abarcante. El amor no existe sin la emoción, aunque no se reduce a la emoción; hoy en día se habla de *amor-social*: hábito —o firme disposición— del pensamiento y del comportamiento nacido de la preocupación por la comunidad y por su bien. Agustinianamente hablando, el amor es el supremo principio de orden. Por eso hablamos del *ordo amoris*. Ha quedado atrás el deber, la obligación; no se trata de que el deber se quebrante, sino de que se trascienda por el amor.

Sin el amor la vida no sería digna de ser vivida. Con el amor se tiene la clara conciencia de un destino del hombre. En el recinto profundo y misterioso de los ciudadanos de la civilización del amor —cuando los son en verdad—, surge gracias a ese amor-social un nuevo reino henchido de plenitudes insospechadas. Cuando el ser humano, por soberbia, aspira a cortar los vínculos de solidaridad con los otros convivientes, cuando aspira a cortar las amarras que lo religan al Ser necesario, cuando aspira a la propia independencia y cree posible constituirse en un ser autosuficiente, cae fuera de la comunidad amorosa y se pierde en la nada. En esa civilización del amor que proyectamos, el amor lleva a plenitud la indigencia. Trátase de una actitud peculiar y permanente del espíritu que supone abundancia de vida interior, sentido y valor de personas y cosas. Se opera una vida nueva o renovada, una fusión por la solidaridad amorosa que conserva, no obstante, las individualidades personales.

Cuando el ciudadano ya ha sido educado para la civilización del amor, no le es difícil experimentar ese recóndito afán de entregarse, de expandirse y de gozarse con esta expansión. Se dirá que el amor presupone abundancia de vigor espiritual, de exuberancia, y es cierto. Sólo es capaz de verterse en la civilización del amor el que rebosa amor por sus prójimos. Se trata de una espontánea generosidad. Nunca la mirada indiferente o rencorosa será capaz de descubrir cualidades y valores en las personas y las cosas con las que se convive o coexiste. Que los otros tienen defectos, y a veces nos resultan molestos, es cierto también. Pero precisamente el amor ilumina en esos otros ciudadanos perfecciones virtuales y latentes. Todo —incluso los defectos— es puesto por la videncia amorosa al servicio de la civilización del amor.

Definidos los términos de *civilización* y *amor*, cabe ahora definir la *civilización del amor*: *Convivencia amorosa, ordenada, justa y pacífica de los seres humanos en los Estados y en la comunidad internacional.*

Una vez dada la definición de la civilización del amor, cabe preguntar si es posible llegar a ella sin una educación para el amor y, específicamente, para la civilización del amor.

8. EDUCACIÓN PARA EL AMOR

La educación es una responsabilidad compartida que nos compete a todos. Ciencias y tecnología sirven de consumo para la humanización y personalización del educando. Cuando la tecnología educativa entorpece el crecimiento creador y las relaciones humanas, los diseños y los diseñadores han fallado lamentablemente. Las nuevas expresiones de la idea democrática aunadas a la expansión y proliferación de los medios de comunicación masiva están haciendo —y seguirán haciendo— nuevas demandas a la educación, pero nunca a costa de la deshumanización del proceso educativo.

La dimensión educativa es inseparable de la vida humana. Envuelve a todas las formas de la educación, a todos los elementos de la población y a todas las edades del ser humano. Por supuesto que no podemos quedarnos en la vaguedad —por solemne que parezca— de la frase de René Maheu, director general de la UNESCO, cuando le preguntaron: “¿Cómo definiría usted la educación permanente?” “La educación es la disposición a aprender a ser”. ¿Aprender a ser un técnico hábil, o un profesional triunfador y mundano, o un político maquiavélico, o un cultivador de la ciencia como vano fetiche? Todo cabe en la solemne vaguedad ideada por René Maheu, que sirvió de nombre a un libro escrito por varios colaboradores y publicado bajo los auspicios de la UNESCO: *Apprendre a être*. En primer lugar habría que advertir que nos encontramos implantados en la existencia con una esencia de hombres. Una existencia que es nuestra, en cuanto la vivimos y la ejercemos, pero que no es nuestra en cuanto nos viene dada como don de amor y que nos compromete a convivir amorosamente. En esta convivencia el hombre está encomendado al hombre en un sentido primario, radical. La educación permanente no puede desentenderse de la otredad esencial y de la nostreidad constitutiva. No se puede ignorar que la sabiduría es más importante para la plenitud de los hombres y de los pueblos que la ciencia.

Si la educación convencional y presencial no puede formar toda la persona humana en todo el tiempo de su vida, vayamos hacia la universidad permanente y abierta. Si la universidad convencional se ha ocupado preponderantemente, hasta ahora, de la “materia gris”, preparemos una universidad abierta, escuelas de educación elemental, media y superior en donde todo el ser humano en todas las épocas de su vida tenga la facultad de *conocimiento para el amor*. Una universidad abierta donde todo el ser humano en todas las épocas de su vida sea facultad de conocimiento para el amor. Una universidad en donde los diplomas no sirvan para demostrar únicamente adquisiciones intelectuales en alguna época de la vida, sino que nos hablen de todo el ser humano. No queremos un saber frustrante que haga caso omiso de la cultura del corazón. Tampoco un sentimentalismo ciego, sin brújula y sin soporte espiritual jerarquizado. No vemos imposibilidad alguna para que la universidad siga impartiendo ciencia y técnica, pero cuidando de las circunstancias, del medio, del ambiente en que un hombre puede desarrollarse cabalmente como hombre y cumplir sus ideales. Si los educadores descuidamos la tarea de transmitir, de generación en generación, valores espirituales que den a la vida “sentido”, “contenido” y “dirección”, sólo habremos legado —a pesar de

todas las teorías esgrimidas— una herencia de vacío espiritual. Si hemos dicho que la sabiduría es más importante para la plenitud de los hombres y de los pueblos que la ciencia, vamos a enseñar respeto y amor por el prójimo —especialmente por los pobres, los solitarios, los olvidados, los descarriados, los rechazados, los marginados—; admiración y entusiasmo por la estructura y las relaciones de todo cuanto hay (la *habencia*); adoración por el Ser fundamental y fundamentante por sí (aseidad), infinito, inmutable, simple, uno, espiritual, eterno, omnipotente, trascendente, indiviso, ejemplar, perfecto. En la base misma de la investigación especulativa se da una profunda necesidad de lo divino. Insuficiencia del ser finito, inquietud del destino humano, intuición de un orden trascendente; todo —instinto, razón y corazón— nos lleva a la región donde la sabiduría y la santidad están convergiendo y coincidiendo. Educar universitariamente significa transmitir lo mejor de uno mismo y hacer verdad en la propia existencia lo que se quiere enseñar a otros, para que aprendan a aprender a ser hombres cabales entre los hombres.

No se ha reparado suficientemente en la riqueza etimológica que derrama el sustantivo *educatio*, que proviene del verbo *educ*, “extraer”. Pero, ¿qué extraemos del educando? No existen las ideas innatas, como creía Descartes, pero sí hay, en todo ser humano, un enorme potencial susceptible de actualización, una serie de virtualidades que por la educación puede llevarse a su cabal desarrollo. El educando es un sujeto perfectible que requiere ordenación de cualidades, conocimientos, pautas de conducta. Educación es realización de perfectibilidades, para decirlo en forma lapidaria.

El hombre es contingente, imperfecto, inacabado, menesteroso. Porque hay perfectibilidad que exige su realización, hay educación. Yo me pregunto cómo esta contingencia hambrienta puede llegar a su cabal cumplimiento si no se le va saturando de amor, si no ama y no se le ama. ¿Por qué las universidades no podrían, en un nivel superior, enseñar a los educandos a amar? Una perfectibilidad ansiosa de satisfacer su exigencia sólo puede cumplirse cabalmente por vías de amor. Me parece que el mundo contemporáneo no ha ensayado, a gran escala, una educación para el amor, y para que el mundo sea habitable por el hombre, requerimos una educación para el amor. Las universidades no han querido creer en el amor como fuente de luz y de ciencia, de calor y de consuelo para el hombre y la sociedad.

Me dan miedo las palabras devaluadas por ausencia de autenticidad. La palabra *amor* ha de ser un acontecimiento en nuestra vida. Si no ocurre sería mejor que no la dijéramos y no lo escribiéramos. Porque la palabra genuina es lo que somos. ¡Jesús es la palabra de Dios hecha carne y sangre! Y cuando esa palabra dicha y hecha está ausente de nuestras escuelas o de nuestras vidas, nuestras más profundas cuestiones vitales quedan insatisfechas, vacías. Llevar a los hombres a su plenitud es el sueño de hombres plenos. Porque si eres pleno —como se puede ser pleno en esta vida— lo único que te falta es la plenitud de los demás. ¿O es que acaso el hombre no está encomendado al hombre?

No quiero imponerles nada, porque la verdad no necesita imposiciones; se impone sola. Tienen todo el derecho de pensar de un modo diferente de lo que aquí se ha escrito.

Esto no ha de dañar la amistad entre autoridades universitarias, profesores, alumnos y egresados. Me limito, en esta ocasión, a ofrecer un mensaje sobre los hombres, el mundo, la escuela y la universidad tal como los veo y los vivo. No quiero hacer el papel de profeta loco predicando utopías en un supermercado. Me basta apuntar cosas muertas en nuestra civilización puesta a prueba, como si fueran los manjares del paraíso. A veces —como se diría en Andalucía— “hay que varear mucho un olivo para que caiga una sola aceituna”. Es posible que mis palabras sean rotundas, drásticas a veces, pero tengan la seguridad de que están dichas para la luz intelectual y para vivir en amor. Los occidentales hemos sobrevalorado morbosamente el dinero y la propiedad, el poder y el placer. El desplazamiento del espíritu provoca malestar, endurecimiento, desánimo, desesperación. El desplazamiento del espíritu —crisis espiritual— se refleja en crisis económica, corrupción, criminalidad creciente, crisis en el matrimonio y la familia, guerras y quiebras de una civilización materialista.

Si ya no hay amistad, si ya el hombre no cuida del hombre, de nada sirve seguir construyendo grandes ciudades vacías de calor humano. ¿Cuál es el mundo que queremos? Todos tenemos la palabra. Hay una sociedad en continua reconstrucción, en cambio permanente. Y, sin embargo, no se registra una auténtica “universidad para el cambio”. Vivimos en una sociedad dinámica y seguimos con nuestras universidades estáticas. Los educadores transmiten formas periclitadas de lo primero que encuentran a mano. Diríase que nuestros educadores —salvo honrosas excepciones— marchan sin plan alguno, a la deriva, asidos a la tradición alejandrina, al entrenamiento técnico o a la enseñanza enciclopédica. Las universidades están concebidas para una minoría burguesa, como si no existiese la sociedad de masas; organismos cerrados desconectados de la realidad circundante. ¿No sería hora de pensar en universidades renovadoras que asuman la crisis y se conviertan en medio eficaz para la *lisis*?

Vivimos en el siglo de la codicia agresiva y hedonista. De ahí los conflictos y las guerras, la corrupción colectiva y el vacío espiritual. La política económica nacional e internacional, asocial en el fondo, se sirve de la codicia y del egoísmo como estupefacientes y drogas aprobadas por los poderosos de la tierra. Las consecuencias han sido catastróficas. Las escuelas y las universidades han callado y se han cruzado de brazos la mayoría de las veces. Y no por falta de medios, sino por falta de una educación para la solidaridad humana. Y para la *civilización del amor*.

Todo atentado contra la vida y la naturaleza es un atentado contra nosotros mismos. “La contaminación interior, la contaminación psíquica del hombre está en el fondo del ensuciamiento total del ambiente humano”, como observa penetrantemente Phil Bosmans. En este sentido, el progreso occidental ya no es un verdadero progreso humano. Hemos roto los naturales lazos vitales y hemos materializado nuestra existencia arrancándola de sus raíces. Nos olvidamos de que la vida humana es un maravilloso misterio y la entregamos en holocausto en el altar del progreso material. Si la tierra pudiese llorar, lloraría por el destierro del hombre. Sentada en los escombros de nuestra civilización, la educación aún es capaz, si se decide, a poner luz de sabiduría en nuestro corazón y amor de los hombres por los hombres. La peor respuesta que podrían darnos

las escuelas y las universidades es la incitación a la violencia. Hemos de cambiar hombre y sociedad, pero no por vías de violencia, que mata al inocente por querer exterminar al culpable con rifle sanitario. El pesimismo extremado de la violencia es un modo de criminalidad. Detrás de la violencia está la fuerza destructiva del odio que convierte a los hombres en cavernícolas monstruosos. “Si por tu ideología o por tu nueva sociedad ha de morir un inocente o un solo niño, maldigo tu ideología y abomino de tu sociedad” (Bosmans). Ciertamente la injusticia cometida con el prójimo, en cualesquiera de sus formas, es violencia. Pero la justicia y la paz no son productos de la guerra y de la violencia, sino del cambio en el corazón del hombre. Si las instituciones educativas (*Paideia*) de nuestro tiempo no pueden propiciar este cambio, están fracasando en una de sus misiones primordiales. Valdría la pena meter esta verdad en el duro cacumen de los guerrilleros de salón y de los predicadores de la violencia en los recintos académicos. Porque se quiere adecuar el ambiente a la propia conveniencia, se imputan todos los males del mundo a los del bando contrario. Echar la culpa del desastre al Estado y a las estructuras es una cómoda y farisaica coartada de los que hablan mucho y actúan poco o nada. Sobran profetas del desastre y faltan constructores de la sociedad humana que todos anhelamos: de la sociedad solidaria que arrije a una sociosíntesis pacífica y amorosa.

El círculo vicioso del mal que apela al mal de la violencia no se rompe con la venganza taliónica sino con el perdón cristiano. Se ha dicho —y con razón— que Mahatma Gandhi, Martin Luther King y Maximilian Kolbe han hecho más por la habitabilidad de nuestra tierra y por el bienestar de los hombres que todos los generales juntos. Hay que ser más valiente para abstenerse de usar la violencia cuando lleno de indignación se contempla una injusticia, que para dejarse ir por el impulso de golpear o matar. En un mundo enloquecido que camina hacia la autodestrucción, cabe una revolución nueva, no violenta, que libere al hombre de la codicia y del afán de poder.

La educación auténtica no se limita a promover contenidos o experiencias de tipo predominantemente intelectual; tampoco le basta con sistematizar el conjunto de actos formalmente constitutivo; ni con tratar de que el educando se incorpore al grupo social a través de la adquisición de pautas, costumbres, comportamientos; ni con adiestrar capacidades prácticas o capacitar en contenidos o experiencias que componen un conjunto o cuerpo de características profesionales o técnicas vinculadas con el trabajo que el educando desempeñará. No hay que concebir a las instituciones educativas como unos mastodontes del saber y de la ciencia; sino como centros de luz, como recintos de ciencia y cultura que encaminan a la sabiduría. Las instituciones educativas no deben ser fábricas de tecnócratas, especialistas, eruditos o peritos con título profesional. La universidad es formadora de toda la persona humana, no sólo de la “materia gris” que llamamos cerebro. En palabras que hacemos nuestras, Phil Bosmans afirma:

Todo el hombre es facultad de conocimientos para el amor. Los diplomas han de ser mucho más que la prueba de que alguien ha demostrado en algún momento de su vida una adquisición intelectual. Los diplomas han de hablar de todo el hombre. El saber sólo frustra y puede mutilar mortalmente al hombre. El desarrollo de la vida afectiva y de la vida espiritual, la cultura del corazón, son de importancia capital en la construcción

de la nueva sociedad. La sabiduría es más importante para la felicidad de hombres y pueblos que la ciencia.

Está señalado, en este texto, la función del corazón en la universidad. Nos hemos olvidado de que el amor es la base de toda convivencia sana y perdurable. “La justicia sin amor es una utopía.” El amor sin justicia es una mentira. La cultura del corazón es tarea universitaria inaplazable para la salud espiritual del hombre y para la habitabilidad del planeta. Para ser hombre de verdad y formar una comunidad, el ser humano ha de volver a ser humano en el amor de los unos por los otros. Los educandos han sido encomendados a la universidad, porque el hombre está encomendado al hombre. Y el educando que ha sido encomendado al educador no es una entidad abstracta, una gente, sino un prójimo, un *proximus* sediento de estima y de saber fecundo, luminoso, amoroso.

Los maestros universitarios no deben confundir el amor con el sentimentalismo, ni con la solidaridad, ni con el egoísmo de grupo, ni con el reparto de ciencia y tecnología. En la estructura del amor del educador al educando hay que dar más que lo que se posee intelectualmente. Hay que darse a sí mismo para la promoción del educando. Es la gran proeza del corazón del verdadero maestro, que no cabe confundirlo, jamás, con el simple instructor. Esta proeza puede cambiar el pensar, el hacer, el sentir y el hablar del educando para toda su vida. ¿Quién inventó esta proeza? No estamos en el caso de inventos humanos. El más profundo y el más humano mensaje de todos los tiempos es que Dios es amor. Gracias a ese mensaje, los hombres podemos volver a ser hombres los unos para los otros en el amor. Sobre esta base entenderemos mejor el amor a la ciencia, el amor a la técnica y el amor a la sabiduría. Habitado por el amor, es posible que el hombre hable con conocimientos, y hasta con sabiduría, y se entienda con el hombre.

El niño insinúa signos de afecto, que interpreta como señales de estima hacia su propia persona. Pero el amor adulto, aunque conserva la necesidad de estima, no se reduce solamente a la recepción de cariño, sino también, y principalmente, culmina en la donación. El otro ocupa para el amante el lugar central. El otro es buscado por sí mismo. El otro es aceptado con todos sus defectos, pero con voluntad de perfección.

San Agustín apunta luminosamente que el amor es el peso (*pondus*) del alma. “¿Qué os decimos, que no améis?” “¡Dios nos libre! Inertes, muertos, miserables, seríais, sin amar nada. Amad, pues, pero mirad bien qué es lo que habéis de amar.” “No te digo que nada ames, sino que ordenes tu amor.”³⁸ El *ordo amoris* agustiniano nos pide usar los medios y gozar (*frui*) los fines, y puesto que en última instancia sólo hay un último y supremo fin, el orden nos pide gozar sólo de Dios. Pero en Dios habremos encontrado todo lo valioso. “Nada habremos perdido y todo habremos ganado.” Es, desde esta perspectiva, desde donde hay que comprender ese genial imperativo agustiniano: “Ama, y haz lo que quieras”. Solamente nos pone una condición el santo obispo de Hipona: que amemos, que verdaderamente amemos, porque si amamos verdaderamente todo lo que hagamos será en bien de la persona amada. Suprema libertad que trasciende —no deroga— toda obligación ética.

El *eros* platónico es un afán que no se basa en la negación de lo fugaz ni en la

posesión de lo eterno, sino en el anhelo constante de lo transitorio a lo permanente. Sólo es capaz de amor un ser indigente que aspira a la plenitud. Una voluntad de convertirse en algo superior preside siempre todo proceso amoroso. En *El banquete*, Diótima afirma, contra la opinión de sus interlocutores, que el amor no es un Dios. Ni enteramente pobre, ni enteramente rico. La pobreza completa es la completa infecundidad; la riqueza máxima es la máxima indeseabilidad. El amor es una criatura pobre y pedigrüeña que aspira a la perfección, precisamente porque no la tiene. Cuando amamos, somos presa de un entusiasmo (endiosamiento) que nos hace delirar divinamente. En un primer grado amamos los cuerpos bellos. Pero toda procreación desemboca en la corrupción. En un segundo grado amamos la belleza implícita que fulgura en lo evanescente. Del apetito de los cuerpos bellos hemos pasado —purificándonos— a la unidad incorruptible de su forma (*eidos*). Proseguimos la escala y llegamos a una tercera etapa, al amor espiritual de las almas. La belleza pura —en su realidad impersonal e inmóvil— es el último término de toda aspiración.

El amor concebido a la pagana rechaza, esencialmente, la misericordia, la compasión, la simpatía. El dios de griegos y romanos es un dios que enamora, pero que no ama. Que atrae, pero que no se entrega. El amor era, en opinión de los paganos, un excelente motor que nos transportaba a la esencia lógica (*logos*) que era, en realidad, el último fin. El mundo y los hombres se sentían atraídos irresistiblemente por un motor inmóvil.

La *charitas* cristiana redime y enaltece al hombre. No es el mundo el que asciende a Dios, sino Dios quien desciende al mundo. El proceso entero del cosmos está montado sobre una lucha incesante entre la fuerza creadora del amor y la fuerza destructora del odio.

Dios es el analogado principal y, en puridad, sólo de Él puede predicarse el amor. Dios —fuente de todo amor— hace que las cosas y los hombres sean lo que son y que participen en la comunidad.

La *charitas* es una especie de amistad entre el hombre y Dios. Esta amistad recíproca del hombre y Dios se extiende necesariamente a todo lo que procede del ser divino y le pertenece en cualquier sentido. La corriente vital amorosa se apropia de lo ajeno o se entrega a la criatura o al Creador. La aspiración de un ser imperfecto para llegar a la perfección, o el descenso de lo perfecto a lo imperfecto —tendencia de lo superior para sublimar a lo inferior— son las dos categorías del amor que nos ofrecen la Antigüedad pagana y el cristianismo. El *eros* es una inclinación natural hacia el objeto amado. El *ágape* es la entrega total del propio ser no por inclinación natural, sino por liberalidad, por generosidad sobrenatural. En el *eros* el amante se busca a sí mismo. En el *ágape*, se ve al amado en cuanto amado. El *eros* produce ilusión de eternidad. El *ágape* nos introduce en la unión con el Ser eterno.

La exigencia del amor funda su primacía en el mismo ser del hombre. Nuestra contingencia radical de criaturas implica la amorosa voluntad del Creador, que nos implantó en la existencia con misión personal. Estamos aquí, en el mundo, sin ser necesarios, por la amorosa voluntad de Dios-Amor. En consecuencia, nuestra existencia es dádiva de amor que nos compromete a vivir amorosamente. Nuestra última visión de

las cosas se da en el amor.

Sólo se sabe bien lo que se conoce por amor. El amor es luz del mundo. Luz que es *visión* amorosa del amor.

Muchas cosas se compran en el comercio. Pero no hay tienda en que se vendan amigos. La amistad es benevolencia activa y recíproca, es incumbencia cordial de ayudar al amigo en la empresa de vivir. Donde la amistad muere, desaparece la solidaridad. Donde brota la amistad, ahí surge el reconocimiento profundo de las personalidades amigas. Cuando tengo experiencia del otro por la amistad, es cuando siento necesitarlo y percibo que me necesita. Donde desaparece la amistad desaparece también la comunidad. Queda un espacio para que se introduzca el poder disgregante del odio. El desamparo espiritual no puede ser más lacerante. El que endiosa a una criatura no llega a una verdadera solidaridad con los demás. Lo más probable es que concluya en un egoísta enamoramiento de sí mismo, obstaculizando el amor desinteresado con los prójimos. La destrucción de los ídolos es siempre saludable. Significa, las más de las veces, un primer paso hacia el Ser absoluto. El Estado, el arte, la ciencia, la mujer, el dinero, la voluntad del poder, son bienes finitos que no pueden ponerse en lugar de Dios. Somos llamados por el amor. Entre yo mismo y la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito oscilo en tensión viviente. Entre lo actual y lo proyectado vivo desviviéndome. Pero en esa rajadura de la existencia sorprende un impulso al infinito.

No se puede amar lo que no se conoce. En este sentido, hay un primado de dirección —sólo de dirección— del *logos* sobre el *ethos*. Pero el amor abraza y excede a la verdad. Más aún, es el amor el que regula la administración de la verdad. En todo caso, lo mejor es saber amando y amar sabiendo.

El amor es un estado o propiedad del ser humano que se realiza en unitaria comunión de los prójimos; *por eso postulamos la civilización del amor; que es la plena humanización del hombre*. Si no experimentamos y comprendemos el amor, perderá su sentido el problema del fin y del destino humanos. A la educación humanista le importa el amor porque le importa el hombre, porque sabe que el amor es fuerza creadora y constructiva del ser humano, porque hasta nuestro entendimiento requiere un objeto valioso que suscite amor por conocerlo. La educación para el amor encamina al educando hacia la onticidad de las cosas, por la fuente energética, que es el amor, para alcanzar la perfecta ecuación del ser humano. Supriman ustedes el amor y todo principio racional se torna extrahumano y existencialmente ineficaz. El auténtico amor es amor de perfección, amor del bien, de la belleza, de la sabiduría. Y decir sabiduría es saber de salvación, sencillez y piedad. Todo —instinto, razón y corazón— nos lleva a la región donde la sabiduría y la santidad están convergiendo y coincidiendo.

La educación se aloja en el ser sustancial del hombre como en su propio sujeto de inhesión. Se trata de conducir la naturaleza humana a su plenitud. El proceso educativo lleva al hombre a una maduración cualitativa, a un desarrollo perfectivo. Los profesores debieran enseñar a los educandos el modo de estar siempre “enamorados” y de qué se debieran enamorar. ¿Cómo lograrlo? Primera regla: estimular y contribuir al desarrollo de las disposiciones fundamentales que permitan al universitario prosperar en las vías del

espíritu; segunda regla: interiorización afectiva de la confluencia educativa; tercera regla: asegurar y acrecentar la unidad armónica interior del universitario; cuarta regla: que la razón amorosa —conocer amando y amar conociendo— se enseñoree de las disciplinas científicas aprendidas.

La enseñanza para el amor se ubica dentro de la antropología filosófica. No se puede comprender cabalmente al hombre sin una óptica del amor. Y la antropología filosófica debiera ser asignatura común en todas las carreras universitarias. Porque no se puede vivir sin saber cómo es bueno vivir, y para saber cómo es bueno vivir se precisa saber qué es el hombre y cuál es su último fin. Hay una profesión universal —decía Guyau— que es la de hombre. Como rector de la universidad regiomontana, me propuse restablecer el sentido de *alma mater* con asignaturas comunes y universalísimas —entre ellas, y en primer término, la antropología filosófica—, propiciando la convivencia, en las mismas aulas, de estudiantes de las diversas carreras que imparte la universidad. Pero no basta estudiar la esencia y el fundamento del amor; menester es que los maestros muestren su *eros* pedagógico, se entreguen a su noble tarea de profesores-investigadores, se ganen el afecto de los educandos y les induzcan a amar lo verdaderamente valioso. Sólo así habremos contribuido a generar una educación universitaria para el amor. Pero la educación para el amor empieza desde el hogar, la escuela o el taller. Se requieren, claro está, educadores que activen esa educación para el amor en todo los ámbitos, para poder llegar a la *civilización del amor* que todos los seres humanos de buena voluntad anhelamos.

Ante los profetas del desastre, afirmamos el signo de la esperanza que aparece en el horizonte de los nuevos tiempos. La creación continúa. Podemos colaborar en ella, porque somos espíritu y no un simple trozo de átomos y moléculas. Por el horizonte veo alzarse hombres de todas las clases y de todos los puntos cardinales de México, de América Latina y del mundo. Son amantes de la *civilización del amor* que llevan la luz del conocimiento y del amor. Hago votos porque no decaiga su entusiasmo por la vida, incluso por la vida que pide sacrificio. Si son hombres que se guían por su afán de plenitud subsistencial, nunca serán hombres peligrosos. No estamos aún logrados, acabados, concluidos. Seguimos en camino, encomendados los unos a los otros. Crezcamos juntos y formemos un mundo mejor que esté destinado a la sociosíntesis pacífica y amorosa que sustituirá a la civilización de la guerra y a la tecnocracia hueca de fermento espiritual. El sol sale en cada generación buena que pasa por los recintos académicos. Y cuando nos hallamos cansados de caminar hacia las estrellas para buscar un poco de luz para los hombres en la noche, reposaremos al pie de la alta montaña silente, con la firme esperanza en la venida de una nueva tierra y un nuevo cielo. Hay, en esta espera esperanzada, amor al destino, entrega amorosa a un orden universal que nos trasciende. Ésa y no otra es la *civilización del amor*, que podremos instaurar si nuestro ánimo no decae.

9. ESTRUCTURA, FUNCIONAMIENTO Y ÁMBITO DE LA

En la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano sobre la “Evangelización en el presente y en el futuro en América Latina”, celebrada en la ciudad de Puebla, en 1979, Juan Pablo II nos invitaba en su mensaje a los pueblos de América Latina a ser constructores abnegados de la “civilización del amor”. Fue su antecesor, el papa Paulo VI, quien nos ofreció esa luminosa visión “inspirada en la palabra, en la vida y en la donación plena de Cristo, y basada en la justicia, la verdad y libertad”. Se trata de una “respuesta a los imperativos de la hora presente”, y de un camino para llegar a la ambicionada paz interior y social, en el ámbito de las personas, de las familias, los países, los continentes, del universo entero.³⁹ Adviértase que en la *civilización del amor* ya no se trata, tan sólo, de una visión luminosa para América Latina, sino para todo el mundo. Y esta visión tiene un sentido orgánico originado en el mandamiento del amor. Queremos indicar que el amor cristiano sobrepasa las categorías de todos los regímenes y sistemas sociopolíticos y económicos, porque trae consigo la fuerza del Misterio Pascual, del sufrimiento de la cruz y de las señales de victoria y resurrección; el sumo pontífice actual observa, con toda lucidez, que “ el amor produce la felicidad de la comunión e inspira los criterios de la participación”.

No podemos prescindir de la justicia, derecho sagrado de los hombres incluido en la esencia misma del mensaje evangélico, porque solo la justicia expresa las formas auténticas de una vida digna. La libertad es consecuencia de nuestra condición humana, porque la vida no viene hecha sino tan sólo bosquejada; es un factor indispensable para el progreso axiológico de los pueblos. “La civilización [...] repudia la violencia, el egoísmo, el derroche , la explotación y los desatinos morales.”⁴⁰ Acaso no haya palabra más fuerte en el diccionario cristiano, puesto que se trata de la propia fuerza de Cristo. Si no creyésemos en el amor, tampoco creeríamos en aquel que dice: “Un mandamiento nuevo os doy , que os améis los unos a los otros como yo os he amado” (Juan 15: 12). La civilización del amor propone nada menos que la *reconciliación nacional e internacional*. “No existe nada más sublime que el perdón. Quien no sabe perdonar no será perdonado” (Mateo 6,12).⁴¹ Podríamos preguntarnos, ¿cómo lograr el correcto equilibrio de las relaciones humanas fuera de la *civilización del amor*? En las responsabilidades comunes hay mucho que poner de renuncia y de solidaridad, por ejemplo, respecto al comportamiento frente a los expatriados. Con toda razón advierte Juan Pablo II: “la civilización del amor condena las divisiones absolutas y las murallas psicológicas que separan violentamente a los hombres, a las instituciones y a las comunidades nacionales”; la civilización del amor repele la sujeción y la dependencia perjudicial de los países en vías de desarrollo; ningún país tiene por que ser satélite de una superpotencia, ni tampoco de las ideologías de esa superpotencia. La civilización del amor está ideada para vivir fraternalmente con todos; consecuentemente, repudia los nacionalismos estrechos, los chauvinismos irreductibles. Ningún país tiene por que imponer obstáculos al progreso de los países débiles, en vías de desarrollo; la explotación de un país por otro atenta contra la justicia y la civilización del amor. Se trata de que los

países superindustrializados ayuden a los países en vías de desarrollo, con magnanimidad, a vencer las barreras de su desarrollo.

Ya es tiempo de instaurar un diálogo intercultural que respete todas las culturas, todas las identidades, todos los recursos naturales y todas las soberanías estatales; recordemos que creceremos juntos como hermanos de la misma familia universal. No hay que confundir el derecho a la defensa nacional con las ambiciones de ganancias ilícitas en carreras armamentistas. Hay países altamente industrializados que no cesan de fabricar instrumentos de muerte. Así, nunca construiremos una paz activa. Para lograr esa paz activa es preciso eliminar *tensiones entre el tener y el poder*; la paz activa y universal que deseamos todos los hombres está contenida en la civilización del amor, siempre que se trabaje por la justicia, la verdad, el amor y la libertad. Todo ello dentro de los parámetros de la comunión y de la participación de todos los habitantes de nuestro planeta.

La civilización del amor no es una quimera. Se requiere, claro está, edificar la paz y la justicia, comprometerse eficazmente en una acción promotora, sin exclusiones de cualquier índole. Y vale la pena recordar la predilección por los más pobres que manifiesta nuestra Iglesia, siguiendo las enseñanzas de Jesucristo. Tras la comunión y el compromiso, es necesario la inserción en esa civilización del amor, que ciertamente resulta muy exigente. Podemos contribuir, si lo queremos, a lograr una conversión a la justicia y al amor, pero se requiere transformar, desde dentro, las estructuras de la sociedad pluralista. Dentro de esta sociedad se respetan y promueven la dignidad de la persona humana, y se abren las posibilidades de alcanzar —cada quién de acuerdo con su propio itinerario— la vocación suprema de comunión con Dios y de los prójimos entre sí. Tenemos que vivir en una sociedad pluralista en la cual se encuentran diversas concepciones filosóficas, religiones, ideologías, sistemas axiológicos... la sociedad del futuro rechaza la tutela de cualquier instancia cuestionable; cabe, eso sí, dar testimonio de nuestro mensaje y usar nuestro verbo profético de anuncio y denuncia, en una sociedad injusta y aberrante en tantos aspectos. Los organismos intermedios, dentro del principio de la subsidiariedad, deben ser defendidos por imperativos del bien común. Hay “sobre toda propiedad privada un gravamen de hipoteca social”.

Quienes vivimos en el mundo intelectual y universitario, tenemos el compromiso de fomentar la libertad espiritual para que se cumpla la función creativa; para que se realice la educación política y el rigor científico, hay que alentar el espíritu científico con amor a la verdad, para que se investiguen a fondo los enigmas del universo, para que se domine la tierra, para que se acabe la vida burguesa de una sociedad hedonista. Es preciso luchar también contra la tentación tecnocrática hueca de fermento espiritual. La tecnología debe servir a la creación de bienes y a la invención de medios destinados a rescatar a los hombres del subdesarrollo en África, Asia y América Latina; si no formamos hombres más instruidos en la sabiduría de la civilización del amor, el destino futuro del mundo corre peligro. Vale la pena abrirse al diálogo interdisciplinario de la teología, la filosofía y las ciencias particulares. Será de esta manera, y no de otra, como podremos llegar a la anhelada sociosíntesis pacífica y amorosa.

¿Cuáles son los principios fundamentales sobre los que puede y debe establecerse la civilización del amor? Hace algunos años, un grupo de católicos sociales, “limitados por su número, pero universalizados por su genio”, emprendieron la titánica tarea de redactar un código social que sintetizara la doctrina social católica; esa síntesis magistral fue presentada, en 1888, a León XIII. El pontífice respondió de inmediato que esa obra maestra de sociología y filosofía se reflejaría en su próxima encíclica. El 15 de mayo de 1891 apareció la encíclica *Rerum Novarum*. A casi un siglo de distancia, el Código Social de Malinas no ha perdido su vigencia. Había nacido la Unión Internacional de Estudios Sociales de Malinas, bajo la dirección del cardenal Mercier. Entre los insignes colaboradores del cardenal belga estuvieron el P. Rutten, Severino Aznar y el P. Vermeerc. Se pensó en la conveniencia de redactar la síntesis orgánica de las soluciones que la filosofía cristiana propone a los grandes problemas contemporáneos. Ése es el origen del Código Social de Malinas, publicado en 1927.

Nuestro tiempo requiere un *vademécum*. El Código Social, resultado de prolongados y acuciosos estudios de eminentes filósofos sociales y sociólogos de los últimos tiempos, ha sido sancionado por los grandes pontífices de la historia; en ese ejemplar y singular *vademécum* podemos encontrar las normas para la vida social, la vida familiar, la vida cívica, la vida profesional, la vida económica y la vida internacional. Los cristianos sabemos que la sociedad civil debe procurarnos los bienes de orden temporal y terrestre, pero no nos conduce al fin sublime al que Dios quiso llamarnos, proporcionándonos los bienes sobrenaturales. De ahí la necesidad de acudir a instancias religiosas superiores: la Iglesia. No obstante, el verdadero reinado social que estableció Jesucristo sólo existe cuando su ley santa de justicia y de amor penetra en todos los ciudadanos y en las instituciones sociales. Advirtamos que el cristianismo, y específicamente el catolicismo, no constituyen un sistema sociopolítico y económico. Tampoco se trata de un sistema científico, sino de una religión, pero en esa religión nos inspiramos los teóricos y los luchadores de la *civilización del amor*. ¿Por qué? Porque el valor infinito, la verdadera y santa libertad, la igualdad ante Dios, como se proclamó en el Concilio de Trento, provienen de ahí. Los conflictos que se dan entre diversas sociedades resultan del mutuo desconocimiento y la separación. Resulta excelente, en cambio, el esfuerzo de unir y coordinar; todo ello con paso tranquilo y seguro, sin olvidar jamás el fin eterno de las personas humanas.

Hay una correlatividad entre obligación y derecho, que hace posible la convivencia ordenada; todo ser humano tiene derecho a la oportunidad de vida para cumplimentar sus obligaciones fundamentales; hay derecho para que la comunidad nos auxilie en la educación y formación de los niños, en la habitación, decorosa y adaptada a las necesidades y funciones de la vida familiar. En la *civilización del amor*, el derecho a la inviolabilidad del hogar y el derecho a la protección contra condiciones inmorales debe integrarse a los pueblos, que funcionan como Estados, y están o deben estar en igualdad de condiciones con otros Estados; de ahí la necesidad de promulgar leyes justas que obliguen, en conciencia, a establecer cortes de justicia expeditas y sanciones adecuadas cuando se requiere. Hay lugar a exigir respeto por los derechos de las minorías. Los

Estados, por su parte, tienen derecho a devengar impuestos proporcionados y equitativos por medios adecuados, a fin de que les permitan financiarse y cumplir sus funciones cuando lo requiera el bien común. Hay lugar también para ejercer poderes especiales. Los ciudadanos no cumplirán bien sus deberes cívicos si no existe una educación cívica. El derecho a defenderse contra la violencia interna y el derecho a vigilar, estimular, restringir y ordenar la actividad privada de los individuos y de los grupos debe darse siempre que lo requiera el bien público temporal, algo muy importante en nuestros días; el derecho a regular las operaciones de las empresas transnacionales, del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, que operan dentro de nuestro territorio.

Los Estados del mundo tienen no tan sólo el derecho, sino el deber de asociarse y organizarse en la comunidad internacional para procurar el bien público internacional, el comercio pacífico internacional, la confianza mutua en la palabra empeñada. Todos estos deberes no pueden preterirse. Cada Estado tiene derecho a existir como miembro de la comunidad internacional y a contar con la protección en su existencia y en su integridad nacional; a defenderse contra la agresión de cualesquiera de los otros Estados. El derecho a la independencia y a la autodeterminación en materia política interna y exterior, de acuerdo con los principios éticos y los principios iusinternacionales, no puede ser vulnerado por Estados o grupos internacionales; aunque a los poderosos de la tierra les cueste admitirlo, cada Estado tiene derecho a la igualdad jurídica y a participar como miembro efectivo en la comunidad internacional con su traducción jurídica; esto es, la Organización de las Naciones Unidas. Los términos de un tratado justo deben no sólo respetarse, sino ser apoyados por la comunidad internacional; como en la vida internacional ordinaria se cometen injusticias en tratados impuestos por la fuerza, cabe el derecho a obtener de la comunidad internacional la enmienda del tratado injusto; también hay derecho a la revisión de los tratados que no se ajusten a las normas de justicia. Los arreglos pacíficos son procedimientos recomendables en las disputas que no hayan encontrado solución en negociaciones diplomáticas dentro de un buen orden estatal. El intercambio político, económico y social con los otros Estados, el acceso a los mercados y a las materias primas de la tierra son necesarios a las vidas de los pueblos, y esos mismos pueblos tienen derecho a proteger sus recursos naturales y solicitar auxilio de parte de la comunidad interestatal en tiempos de adversidad socioeconómica. Hace tiempo que se practica el derecho de asilo. Éste, que no protege delincuentes sino refugiados políticos, tiene que darse para evitar la injusticia; yo me pregunto si todos estos derechos internos y externos de los Estados pueden darse si no están vivificados por el amor. Es claro que no, que una simple reglamentación normativa no opera justa y profundamente sin que exista ese afecto vivo, benevolente, promocional, que nos profesamos —o debemos profesarnos— los hombres de buena voluntad. Es así por lo menos como yo lo concibo desde la *civilización del amor* que propugno.

El hombre es el primer responsable directo de sus propios medios de subsistencia. Por naturaleza está habilitado y es inclinado para proveer, por medio del trabajo y de la previsión, necesidades presentes y futuras, así como las necesidades de la familia que se halla a su cargo. Eso no quiere decir que el Estado no sea coadyuvante en la

subsistencia-previsión de cada persona y de sus familiares. El papel del Estado en materia de previsión social es indirecto, subsidiario. Para poder subsistir dignamente, el hombre requiere la propiedad privada; este derecho de propiedad tiene dos aspectos: el aspecto individual (satisfacer las necesidades del momento presente) y el aspecto de seguridad para las vicisitudes del porvenir. Gracias al trabajo personal y al ahorro, las personas pueden cubrir, en la mayoría de los casos, los riesgos de la vida. Pero cuando el trabajo sólo proporciona un modesto salario que no da margen al ahorro, el Estado proporciona, mediante el sistema del seguro social, los medios suficientes para hacer frente a enfermedades, accidentes, desocupación y senectud.

La solidaridad y la previsión social crean la obligación de unir los esfuerzos humanos para la defensa común de las personas y de las familias contra los riesgos graves de la existencia humana. El Estado, aunque no procura directamente el bien material de los individuos, debe asegurar las condiciones generales que permitan a cada ser humano disponer de sus propios medios de subsistencia; para ello protege y promueve instituciones sociales capaces de defender a los ciudadanos y a sus familias contra los riesgos propios de la existencia humana. Claro está, el deber de respeto a la libertad y a la responsabilidad de las instituciones del seguro que surgen de la iniciativa privada se imponen al Estado. Una cosa es vigilar, proteger, coordinar, subsidiar y, en caso necesario, suplir las actividades privadas, y otra sería la de invadir y sofocar la iniciativa privada. Si no se estableciera la obligatoriedad legal de la participación de los seguros sociales, no podría garantizarse a todas las personas el mínimo necesario para sobrevivir decorosamente. Los seguros sociales deben respetar y animar, hasta donde sea posible, los valores personales y morales. Cada ser humano, su familia, son dignos de respeto. Y *respetar*, en este caso, significa reconocer y proteger la responsabilidad directa, la previsión, la solidaridad y la honradez de los individuos. Por lo que atañe a los seguros por enfermedad, el Estado debe respetar a los asegurados su intimidad de conciencia, su libertad para elegir médicos e institución de salud.

Nunca ha sido sano el monopolio en la organización y administración de los seguros sociales. El peligro de mecanización y despersonalización son patentes. No hay que desconocer, además, que los individuos organizan instituciones sindicales, mutualistas y aseguradoras que prestan un servicio público. La supresión abusiva de la libertad de elegir médicos y hospitales hace peligrar ciertos derechos de la conciencia personal. Por supuesto que no en todos los países existen instituciones privadas en materia de seguros; en este caso la intervención del Estado resulta más necesaria. Las cajas de ahorro son imprescindibles para subsistir decorosamente; para que funcionen limpiamente, es conveniente que participen en su gestión los representantes calificados de los diversos medios sociales.

No resulta fácil construir toda la estructura y el funcionamiento de la civilización del amor. El estatuto de la familia, institución directamente manada de la naturaleza, tiene por principio y fundamento el matrimonio, monógamo e indisoluble. Trátase de una fundación, más que de un contrato, aunque haya que celebrar contratos de separación de bienes o sociedad conyugal. La propagación de la vida, la educación y los derechos

patrimoniales de la familia deben ser reconocidos y garantizados por el Estado, porque la familia es una sociedad anterior al Estado y con derechos inalienables. La abstención del matrimonio, por amor de Dios, es una prerrogativa superior al estado matrimonial. Además, no hay que desconocerlo, el celibato ayuda en el problema demográfico y en el rango de los valores morales.

La emigración, hoy tan extendida, impone —en buena tesis— obligaciones a los Estados. Entre los nacionales y los inmigrantes, el país que los alberga tiene que esforzarse en lograr una convivencia pacífica, cordial y decorosa. El derecho de colonización sólo existe para territorios vacantes, que prácticamente no existen ya en nuestro planeta.

La civilización del amor no puede prescindir de la vida cívica. El Estado tiene una misión superior a otras agrupaciones humanas de orden temporal, tanto por su extensión como por su misión. Abarca, y de cierta manera rige, a familias, municipios, sindicatos e instituciones diversas. Tiene cuatro —y no tres como suele pensarse y decirse— elementos constitutivos: pueblo, territorio, autoridad y bien público temporal. Yo me he permitido definir al Estado como: “Agrupación política soberana, geográficamente localizada y organizada teleológicamente para el bien público temporal”. Posee plenitud de autoridad, en su territorio, para coordinar la actividad de los particulares, mantener la seguridad pública con tribunales y policía y realizar la justicia y la paz. Advirtamos, no obstante, que el Estado tiene relaciones de interdependencia con los otros Estados y se subordina al bien público internacional. Para cumplimentar ese objetivo se requieren órganos jurídicos supranacionales. El Estado es gestor del bien público temporal de todos aquellos miembros que lo integran. Entiendo por bien público temporal el conjunto organizado de las condiciones sociales, gracias al cual las personas pueden cumplir su destino natural y espiritual. El bien público temporal es sólo un fin intermedio. Por encima del bien público temporal esta el supremo bien último de los humanos.

Ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad. Resistir a la autoridad es resistir al orden establecido conforme al derecho intrínsecamente justo y, en última instancia, al orden querido por Dios. Las autoridades están para servir al pueblo. Fuera del servicio público, no hay ninguna razón para que ejerzan su poder; el modo de designar gobernantes no está estatuido directamente por Dios, sino por los hombres, ya sea por consentimiento expreso en elecciones democráticas o por consentimiento tácito en las monarquías hereditarias. Sólo la forma democrática fomenta la eticidad y permite al ciudadano ser el contralor de la gestión estatal. Por eso he hablado de una vocación democrática del hombre. No se da una vocación humana para la autocracia. La democracia ofrece una válvula de seguridad: permite expresar y hacer valer a los ciudadanos su opinión personal. Hay plena libertad para preferir una forma de gobierno u otra, a condición de que se satisfagan dos requisitos: que el pueblo consienta esa forma de gobierno y que se realice el bien público temporal. La violencia atenta contra el derecho positivo y natural. Los gobiernos legítimamente establecidos deben ser aceptados por los ciudadanos. Cabe, por supuesto, la oposición pacífica de las minorías disidentes. Únicamente una tiranía insoportable y una violación sistemática de los derechos humanos

y sociales más evidentes justificarían una revolución, una resistencia pasiva. En todo caso, la revolución es la última *ratio*, y debe ejercerse cuando sea viable —si no sería estéril y dañina— y cuando sustituya al régimen por otro más justo y mejor. La fuerza material (coacción) viene desde fuera y se asocia a la autoridad cuando es necesario. La mayoría de la veces el derecho se cumple voluntariamente y la coacción resulta innecesaria. Todo derecho fundamentalmente es *vis* directiva y secundariamente *vis* coactiva. La coacción no es elemento esencial del Estado, sino una propiedad que dimana de su esencia.

Las leyes notoriamente injustas no obligan en el fuero de la conciencia; más aún, no son verdaderas leyes, sino cáscara normativa. Porque la ley, como la ha definido Francisco Suárez —con insuperable precisión—, es un *precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado*.

Es preciso combinar los preceptos comunes, justos y estables, suficientemente promulgados, con la *charitas* en su profundo sentido cristiano. El resultado de esa combinación es la civilización del amor. Los que persistan en la incredulidad de esta posible y necesaria civilización del amor que vuelvan sus ojos a una realidad que se dio aquí, en territorio mexicano, en el siglo XVI, cuando nuestra patria actual era parte del Imperio español.

10. LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR FUNDADA EN MICHOACÁN

Hay un antecedente histórico importante sobre la estructura, funcionamiento y ámbito de la civilización del amor que se realizó en el estado de Michoacán, de la actual República Mexicana, pero que, en aquellos tiempos, formaba parte de la Nueva España.

Don Vasco de Quiroga fue ante todo y sobre todo un *homo religiosus*. Y el *homo religiosus* tiene como meta suprema parecerse a Dios como dice Platón; ser perfecto como el Padre, como dice el Evangelio. Por eso el apóstol de la justicia fue completado y superado por el apóstol de la caridad. La luz radiante que emanaba de su ser lo ocultaba. Su influencia se ejercía por el brillo interior de sus virtudes. Los “hospitales-población” y el obispado de Michoacán eran como un reino constituido por personas espirituales que convivían en una comunidad de amor. No se le admiraba como a un genio —por más que su talento fuese innegable—, no se le honraba como a un héroe —aunque lo fuese en más de un aspecto—; cada uno iba a buscar su salvación en el corazón del santo. Y él, ardiendo en ansias de perennidad y plenitud, buscaba su propia salvación y la salvación de su mundo. Su presencia en nuestra historia es tan intensa, tan insistente que resulta imposible no pensar en él. Evoquemos, primeramente, al jurista. El licenciado Vasco de Quiroga había cursado estudios en la Universidad de Valladolid, o acaso en la más ilustre universidad del siglo XVI, la gran Universidad de Salamanca. Cuatro años de estudios jurisprudenciales y dos de pasante en la Audiencia o la Cancillería, según lo preceptuaba la *Novísima recopilación* (Lib. V, Tit., XXI, Ley I); “profesó la Jurisprudencia —escribe su biógrafo Juan Joseph Moreno—, a que acaso le inclinaría el

deseo de socorrer a sus padres; virtud que nos dejó muy claros monumentos y aunque de esta ciencia hizo profesión, no fue extraño en las otras, ni su instrucción en ellas fue superficial”.⁴²

Estamos frente a un verdadero letrado y ante un auténtico humanista. Juan Joseph Moreno, su mejor biógrafo, nos hace notar que

se dedicó para pasar con alguna comodidad al peligroso ejercicio de la abogacía; pero se supo manejar en él con tanta pureza, e integridad, que consiguió la primera estimación con los magistrados de la cancillería de Valladolid: allí estuvo haciendo una vida privada, hasta el citado año, en que ya habían llegado a los oídos del César nuestro invicto rey de España Carlos V las quejas de los desafueros que se cometían en México por los sujetos, que componían la primera Audiencia, que a estos reinos vino.⁴³

Como oidor de la segunda Audiencia, el abogado Vasco de Quiroga mereció, en unión de sus colegas y compañeros de Audiencia, los más cálidos elogios. Insignes franciscanos se dirigieron por carta a la emperatriz Isabel para hecerle saber:

Toda nuestra tristeza se convirtió en gozo con la venida santa y recta de la Audiencia que de presente nos gobierna. Dure siempre. Y vuestra majestad reciba galardón perpetuo por tanto bien como a esta tierra hizo su bendita venida. Oh, cuántas ánimas se salvan y cuántas muertes se excusan con el buen regimiento!⁴⁴

Y Bernal Díaz del Castillo, testigo ocular de los sucesos, registra para la historia, con el sentido de justicia y de ecuanimidad que le son propios: “Ciertamente, eran tan buenos Jueces, y rectos en hacer justicia los nuevamente venidos, que no entendían sino solamente en hacer lo que Dios, y su Majestad manda, y en que los indios conociesen, que les favorecían, y que fuesen bien doctrinados en la Santa Doctrina”.⁴⁵

El 12 de julio de 1530, la reina expidió instrucciones precisas para los integrantes de la segunda Audiencia:

1. Tomarán residencia (dicho de otro modo: exigirán cuentas de la administración de su oficio) a Guzmán, Matienzo y Delgadillo, y proseguirán la de Cortés.
2. Harán la descripción de la tierra y de los méritos y calidades de sus moradores.
3. Apoyarán a Fray Juan de Zumárraga para que desempeñe el oficio de protector de los indios.
4. Pregondarán que, de ahí adelante, no se permitirá hacer esclavos a los indios, por ningún motivo.
5. Residenciarán a los visitadores de indios y evitarán que los españoles vivan en mancebía con mujeres indias o españolas.
6. Notificarán a Cortés que si en dos años no están listas las naves para los descubrimientos de la mar del Sur, la capitulación relativa quedará anulada.
7. Informarán acerca de las comarcas que están por conquistar.
8. Favorecerán a conquistadores y pobladores [Cedulario de puga, I, 154-185].

“A la verdad —cuenta Moreno— no era poco venir a destronar a unos hombres que hasta entonces habían ejercido un poder, algo más que soberano, y a un presidente que estaba a la sazón sobre las armas”. Y líneas delante relata: “El evento fue que los

reprendieron públicamente, y en el mismo teatro de sus iniquidades: los procesaron y enviaron presos a España...»⁴⁶

A Hernán Cortés le absolvieron de los cargos que sugería la envidia, le restituyeron el importe de los bienes confiscados e hicieron pública su lealtad sin tacha. Paul L. Callens, S. J. apunta:

Desde muy temprano a la mañana hasta muy tarde por la noche oían con admirable paciencia las quejas de muchos que buscaban compensación por los males que habían sufrido; escudriñaban la evidencia presentada por los testigos; gastaban tiempo en visitas a sitios y personas; y luchaban por poner remedio a diversos importantes problemas sociales y morales que exigían inmediata solución. No es pues de extrañar que se quejaran de que no les quedaba mucho tiempo para dormir.⁴⁷

Fiel a sus ideales humanos y cristianos, don Vasco se opuso, con todo vigor, a la esclavitud. Para rescatar a los indios esclavos que estaban trabajando en las minas, propuso sustituirlos por criminales sentenciados a trabajos forzados. Con fecha 2 de julio de 1535, envió al emperador una “Información de Derecho sobre algunas provisiones del Consejo de las Indias”. Interviene, con todo su saber jurídico, para mostrar la insensatez y la injusticia radical de la esclavitud. Ciertamente que a los esclavistas “hincha las bolsas y puebla las minas”, pero a los “verdaderos pobladores destruye, y despuebla los pueblos y a estos miserables, que por ella como rebaños de ovejas han de ser herrados, quita las vidas con la libertad...” Los indios, nuestros prójimos, tienen que ser tratados con caridad y mansedumbre evangélicas:

Dios sabe cuánto estos naturales mejor vendrían, responderían, obedecerían, servirían, confiarían, se conservarían y se convertirían y con más esperanza, confianza, voluntad y fidelidad, sin hacerles guerra y sin hacerlos esclavos y sin otras crueldades ni injurias de ella y sin golpes de lanza o espada, por la vía de darles a entender la bondad, la piedad y la verdad cristianas y con las obras de ella, como tengo dicho, que no por estas crueldades y rigores que a mi ver los hacen más espantadizos, indómitos, zahareños e inconvertibles e implacables, huyéndose y escondiéndose y amontándose por los montes y cavernas, ramblas y resquicios de peñas, de toda gente española, como de la misma muerte y pestilencia, que parece que por doquiera que van españoles, los sigue y va con ellos tras estos naturales, no levantándose ni revelándose, como nosotros impropriamente decimos que se alzan y rebelan, sino tomando el huir o alzarse a los montes por defensa natural.

En otras palabras: no hay que confundir la rebelión con la legítima defensa. Pero el abogado Vasco de Quiroga va más allá: examina uno por uno los pretendidos títulos de justificación de la esclavitud y los refuta con argumentos indestructibles:

1. No hay razón para llevar a la guerra a los indígenas, porque “ellos no infestan, ni molestan, ni impiden paso ni recobranza de cosa nuestra, ni se rebelan, ni resisten a la predicación evangélica”. En consecuencia no se justifica hacer esclavos de guerra.
2. Tampoco cabe justificar la esclavitud de los esclavos que denominan de rescate. Sería el caso, para los indios, de salir de una tiranía para entrar en otra. ¿Acaso no son súbditos de Su Majestad católica? Por

supuesto hay hombres perversos a quienes no conviene que los indígenas “sean tenidos por hombres, sino por bestias”.

3. “Por pacto alguno nadie —afirma el oidor de Quiroga— puede ser hecho esclavo irrevocablemente.” Y agrega: “Ninguno puede vender a sí mismo, sobre quien no tiene poder, ni el derecho la voluntad ni albedrío para ello; antes se lo veda y quita expresamente, pues que estatuye y tiene estatuido que el hombre libre no es señor de sí, no de su ingenuidad, ni libertad, para enajenarlas”.

En 1533 Vasco de Quiroga fue enviado a Michoacán con el carácter de visitador. “Aún humeaban con los copales los braseros de la idolatría.” Las heridas que la crueldad de Nuño Guzmán había abierto aún estaban vivas. Era la hora para emprender la grandiosa reconquista espiritual de Michoacán. El jurisconsulto y gobernante está predestinado para convertirse en obispo y civilizador. ¿Cambio completo en la tarea vocacional? ¿Simple sublimación? Me interesa penetrar en las más hondas motivaciones de ese tránsito de la lucha por la justicia al apostolado de la caridad.

El ser jurídico se nos muestra ubicado en el fino y sutil mundo del espíritu. Bien se trate de derecho como sinónimo de lo que a cada uno corresponde como suyo, bien se hable del conjunto de normas, reglas o disposiciones vigentes en un grupo social o una parte orgánica del mismo, bien se evoque la facultad moral de hacer o no hacer, siempre subyace la idea de algo que atañe a la humana conducta y va teñido de las notas de racionalidad y libertad. Nunca encontraremos ese ser del derecho entre los determinismos ciegos de la materia, porque su entidad corresponde al mundo cultural-espiritual-histórico bajo el modo de ser de una forma de vida social. Alguna vez me he permitido proponer la siguiente definición: el derecho es una regla de vida social, una ordenación positiva y justa, establecida por la autoridad competente en vista del bien público temporal.

Para conquistar el reino de la justicia, que no se aviene a la mano por sí solo, el abogado digno de tal nombre —y don Vasco de Quiroga lo era en grado sumo— tiene que desplegar un esfuerzo enérgico y constante, llegando hasta el sacrificio. Tiene que luchar —ahí está el caso de nuestro ilustre oidor— contra el poder, contra la ignorancia, contra el vicio y algunas veces contra la coacción. Parte del concepto de un derecho natural-ideal que existe en su conciencia como arquetipo descubierto de una vez y para siempre, por la razón misma *ab aeterno*, pero tiene que conocer el proceso vital y técnico de la regla jurídica. Es preciso emprender la lucha por el derecho, esa lucha por el derecho que se opera —como apunta el ilustre jurista alemán Rudolf von Ihering— “por el simple sentimiento del dolor”.

El dolor que el hombre experimenta cuando es lastimado, es la declaración espontánea, instintiva, violentamente arrancada de lo que el derecho es para él, en su personalidad, primeramente, y como individuo de clase, luego; la verdadera naturaleza y la importancia real del derecho se revelan más completamente en semejante momento y bajo la forma de afección moral, que durante un siglo de pacífica posesión. Los que no han tenido ocasión de medir experimentalmente este dolor, no saben lo que es el derecho, por más que tengan en su cabeza el *corpus juris*.⁴⁸

Añadamos, por nuestra cuenta, que al abogado le es preciso tener cierta capacidad de

simpatía para dolerse por el atropello de sus semejantes.

Don Vasco de Quiroga fue siempre un esforzado paladín de la lucha por el derecho. Como abogado en España, como oidor en México y hasta como obispo en Michoacán luchó por la justicia con incansable denuedo. La práctica de la caridad no dispensa las obligaciones de justicia. El derecho formaba parte integrante de su personalidad de abogado, parecía correr en los glóbulos de su sangre. Recuérdese cómo don Vasco, siendo ya obispo, agotó los últimos recursos legales hasta ganar el célebre “pleito grande” en contra del arzobispo de México por cuestión de límites. Pero no bastaba su sólida base científica en materias jurídicas y sociales. Me parece que si no hubiera poseído lo que Pascal denominaba *esprit de finesse*, habría estado incapacitado para penetrar en los problemas de la vida humana con todas sus razones y ardientes deseos. Sólo quien tenga el don de abarcar, en una mirada, la complejidad de motivos humanos, en concreta y definida situación, puede sentenciar, o asesorar y defender, con verdadera penetración y eficacia.

El viaje a Michoacán, en calidad de visitador, fue decisivo en la vida de don Vasco. Me aventuro a pensar que palpa entonces, con máxima intensidad, la insuficiencia de la justicia, la necesidad de la caridad hasta como complemento jurídico. La paz social, declara santo Tomás es “obra indirecta de la justicia, en cuanto removedora de obstáculos, y directa de la caridad, en cuanto principio o fuerza de unión”.⁴⁹ Su vida y la vida de los otros —la de los indios, singularmente— requerían el complemento existente en los senos profundos y ultrajurídicos de la caridad. El orden jurídico —objetivo y preponderante extremo— no logra la verdadera paz social a menos de que se ensamble con el amor. Porque no basta eliminar los choques y conflictos exteriores con base en normas jurídicas. Es menester estrechar el vínculo de la unión social con el amor; se precisa aquietar con la caridad, dentro de cada hombre, los íntimos impulsos, apetitos y tendencias. Por eso ha dicho nuestro amigo, el ilustre filósofo español Joaquín Ruiz-Giménez: “La justicia ‘estricta’, además, es su ‘intensivo’ crecimiento en el alma de cada sujeto, va esponjándose en un haz de virtudes conjuntas, enriqueciéndose y complementándose hasta alcanzar el grado de plenitud que la pone en trance de recibir los demás supremos coronamientos”.⁵⁰ Don Vasco de Quiroga debe de haberse dado cuenta, de pronto —y con claridad meridiana—, de que la justicia no era por sí sola suficiente para producir en su vida esa paz que habría de franquearle las puertas de su perfección definitiva.

Cuando Vasco de Quiroga llegó a Michoacán —año de 1533— “aún humeaban los copales de los braseros de la idolatría”. El oidor se dedica a catequizar indígenas. Predica el evangelio con verdadera unción y con innegable eficacia. Recuerda a los españoles que el emperador ordena que se dé a los indios un trato digno de seres humanos y cristianos. Por armas llevaba, tan sólo, “su persuasiva palabra, mansedumbre y raro ejemplo de virtud”. A los indios les hace ver que no pueden ser dioses aquellos bultos que deben su ser a sus propias manos; condena la poligamia con todas sus consecuencias; amonesta a los indios para que cesen de llevar esa vida de nómadas y convivan, civilizadamente, en los hospitales-población; quema los ídolos en su presencia e insta a los aborígenes para

que sean bautizados. La respuesta de los naturales es magnífica: se entregan enteramente y sin reservas a todo lo que dispusiera el oidor para su policía y civilidad, asignándole un lugar donde pudiera fundar el hospital. Una gran piedad se apodera de don Vasco cuando conoce la miseria de los indios. Su biógrafo Moreno observa:

El trato frecuente con los naturales lo llevó al conocimiento profundo de sus miserias, desamparos y vejaciones. Se dio cuenta de la opresión en que los tenían ante sus gobernantes y que aun muchos se vendían a sí mismos como esclavos por no poder ya consigo mismos; conoció sus hambres y desnudeces; supo que muchas veces tenían que aguardar en los tianguis (mercados) para lo que los puercos dejaban, y supo finalmente cómo todos estaban necesitados de doctrina, de moral cristiana, de policía interior y exterior.

Seis meses después de su llegada a la Nueva España —agosto de 1531—, don Vasco de Quiroga escribió al Consejo de Indias para proponer ordenar la vida de los aborígenes, reuniéndolos en poblaciones-modelo. Podemos conjeturar, legítimamente, que el oidor había leído, como universitario culto del Renacimiento, la *República* de Platón y la *Utopía* de santo Tomás Moro. Compra con su propio dinero una porción de terreno en los alrededores de la capital. Regala maíz y mantas a quienes se ofrecen a construir el pueblo. Levanta una gran cruz en aquel sitio y denomina Santa Fe al nuevo poblado. Se ha fundado el primer hospital de una larga y gloriosa serie. Pero, ¿qué es un hospital quiroguiano?

Ante todo habría que partir de la idea directriz. Trátase de encender un gran fuego de amor colectivo; se trata de estructurar una comunidad verdaderamente cristiana al modo de las primitivas congregaciones de los seguidores de Cristo. “Los hospitales —apunta el P. Ramón López Lara— eran verdaderas repúblicas de indios.” Junto al templo cristiano se agrupaban familias enteras a vivir, a aprender la doctrina, a enseñarse a trabajar, a pasarse los días trabajando honesta y razonablemente y repartirse el fruto de su trabajo. En el hospital había casa de cuna para los niños que la caridad había encontrado sin padres o sin el cuidado de padres sumidos en la miseria o desnaturalizados. En el hospital estaba la sala de enfermos, donde se daba a los afectados de algún mal todo el cuidado que dárseles podía. En el hospital estaba la escuela. En el hospital se daba hospedaje a los peregrinos. En el hospital se enseñaba al hombre a ser cristiano y a ser miembro de la sociedad. Se le enseñaba a gobernar, se le enseñaba a obedecer y se le enseñaba a bastarse a sí mismo y su familia. El pensamiento de don Vasco, al establecer los hospitales de Santa Fe de la Laguna, era implantar en estas tierras de la Nueva España aquella manera de vivir de los primeros cristianos, de los que se habla en el libro de los Hechos: “la muchedumbre de los que habían creído tenían un solo corazón y una sola alma, y que ninguno tenía por propia cosa alguna, sino que todo lo tenían en común”.

Eran los hospitales la realización de aquel ofrecimiento suyo de plantar en estas tierras “un género de cristianos a las derechas, como primitiva iglesia”.

“Era tan grande la necesidad que don Vasco veía en los hospitales, que él mismo la expresó con las siguientes palabras: ‘con dificultad se podrá hallar otra cosa más pía ni mejor en estas partes ni más necesaria, en quien concurren casi todos los géneros de hospitalidad que pueda haber, como ocurren en esta’.”⁵¹

Un mundo nuevo, como América, invita a nuevos modos de vida, a nuevos experimentos de convivencia humana. Lo que en Europa es una utopía, en el nuevo continente puede ser una realidad. ¿Por qué no ensayar nuevos tipos de sociedad?, debe haberse preguntado don Vasco de Quiroga. “Os doy estas ordenanzas —advierte el oidor de los indios— para que viváis en concierto y buena policía, para que desterréis la ociosidad, la codicia y la ambición; para que salvéis vuestras almas y os mostréis gratos a los beneficios recibidos de Dios Nuestro Señor... Sólo por amor a Él y para vuestro bien y provecho espiritual y temporal he gastado y trabajado y trabajo siempre en esto.” Los hospitales, con sus ordenanzas, se ofrecen como propedéutica de salvación.

Pero el destino eterno de la persona no hace perder de vista a Tata Vasco el bien público temporal. He aquí las cuestiones fundamentales de las ordenanzas:

1. La agricultura es oficio común que ha de saberse practicar desde la niñez. “Item, que demás, y además de esto también todos habéis saber bien hacer y ser exercitados, y diestros en el oficio de la agricultura desde la niñez...”
2. El trabajo, poco y moderado, ha de desempeñarse con gran voluntad. Nadie debe rehusarse a la diaria labor. La pereza es infamante. “Item todo lo arriba dicho todos así lo hagáis, y obedezcáis, y cumpláis según vuestras fuerzas, y con toda buena voluntad, y posibilidad, y ofreciendoos a ello, y al trabajo de ello, pues tan fácil, y moderado es, y ha de ser como dicho es, y no rehusándole, ni os escondiendo, ni os apartando, y excusando de él vergonzosa, perezosa y feamente, como lo soléis hacer, salvo si no fuera por enfermedad, que excuse, u otro legítimo impedimento...”
3. Lo adquirido, con las seis horas de trabajo en común, ha de ser distribuido según las necesidades personales y familiares de cada trabajador. “Item lo que así de las dichas seis horas del trabajo en común como dicho es, se hubiere, después de así habido, y cogido, se reparta entre vosotros todos, y cada uno de vos en particular igual, congrua, cómoda y honestamente, según que cada uno, según su calidad y necesidad, manera, y condición lo haya menester para sí, y para su familia, de manera, que ninguno padezca en el hospital necesidad. Cumplido todo esto, y las otras cosas, y costas del hospital, lo que sobrare de ello se emplee en obras pías, y remedio de necesitados, como está dicho en la segunda ordenanza...”
4. Sobre los huertos y la tierra en general sólo habrá un derecho de usufructo mientras se habite en el hospital de acuerdo con las ordenanzas. “Item que de los tales huertos arriba dichos con alguna pieza de tierra en lo mejor, y más cercano, y casas, y familias que así habéis de tener, y tengáis en particular para recreación, y ayuda de costa de más de lo común como dicho es; solamente habéis de tener el usufructo de ello tanto cuanto en el dicho hospital moraredes, y no más, ni además, para que en vacando por muerte, o por ausencia larga, hecha sin licencia legítima, y expresa del rector, y regidores, se den a vuestros hijos, o nietos, mayores casados o pobres, por su orden, y prioridad, que lo tengan de la misma manera, que vosotros sus padres, o abuelos les dexaredes, y no los teniendo, y en defecto de ellos, los más antiguos casados, y mejores cristianos, también pobres, de vosotros, que no las tuvieren repartidas por vuestras ancianías...”
5. El cumplimiento de estas ordenanzas beneficia al cuerpo y el alma de quienes habitan en los “pueblos-hospitales” y los hace gratos al beneficio recibido. Además de las ordenanzas, y en primerísimo término, se deja, impresa y aprobada por su Santidad, la doctrina cristiana. “Item os aprovechará también la guarda de

lo dicho para que así viviendo en este concierto, y buena policía fuera de necesidad, y mala ociosidad, y codicia demasiada, y desordenada, demás de salvar vuestras ánimas, os mostréis gratos a los beneficios recibidos de Dios nuestro Señor, y de quien por solo él, y por su amor, y para vuestro bien, y provecho espiritual, y temporal ha gastado, y trabajado, y trabaja tanto siempre en esto, y para este fin, y efecto que os salvéis, y para vuestra utilidad, mantenimiento, y descanso, y ejemplo de otros, que es, y ha sido el fin, y intento de este hospital, y colegio de Santa Fe, y fundador de él donde viváis sin necesidad, y seguridad, y sin ociosidad, y fuera del peligro, e infamia de ella, de que estáis tan infamados, y de malas ignorancias, y en buena policía, y doctrina cristiana así moral, y de buenas costumbres, como espiritual de vuestra ánimas, y os hayáis en todo con la prudencia que así deprendáis, como está dicho arriba, conforme a la doctrina que en él para ello os dexamos impresa, que es aprobada por su Santidad de el Papa, por donde os habéis de regir, y gobernar, demás de estas ordenanzas...”

6. Otra utilidad que se sigue de observar las ordenanzas estriba en la instrucción que llevarán los indios, cuando dejen el hospital, en materia de doctrina y oficios. “Item también os podrá aprovechar la guarda de lo dicho para que cuando del dicho hospital salieredes, y queráis salir; con licencia empero del rector, y regidores de él, y no de otra manera, llevéis sabido la doctrina, policía, sanas, y católicas cristianas, y oficios, que así deprendieredes, y hayáis deprendido, que enseñéis, o podéis enseñar, y aprovechar con ello a nuestros prójimos do quiera que fueredes, y halléis siempre quien por ellos os acoja, y os hagan honra, y provecho.”
7. Prescripciones en materia de matrimonios. “Item que los padres, y madres naturales, y de cada familia, procuréis de casar a vuestros hijos en siendo edad de legítima, ellos de catorce años arriba y ellas de doce, con las hijas de otras familias de dicho hospital, y en defecto de ellas con hijas de los comarcanos, pobres, y todo siempre según orden la Sta. Madre Iglesia de Roma, y no clandestinamente, sino si posible es con la voluntad de los padres, y madres naturales y de su familia.”
8. Los niños se han de ejercitar en común en el oficio de la agricultura. El producto se ha de repartir prudentemente según edad, fuerzas, trabajo y diligencia de cada uno a juicio del maestro.
9. Las niñas aprenderán los oficios propios de su condición, pero sabrán romper la tierra para sembrar.
10. Los padres de familia, que deberán ser honrados y respetados por los descendientes, responderán por los excesos y desconciertos de sus subordinados. Cuando fueren ineptos se elegirán otros más hábiles a juicio de los moradores y con el parecer del rector y de los regidores del hospital.
11. Los padres de familia darán también cuenta de las negligencias en las labores del campo. Aunque están exentos de trabajo corporal, algunas veces, sobre todo al principio y cuando convenga, darán ejemplo de laboriosidad para que no encuentren pretexto los ociosos.
12. Modo de reparar los edificios. “Item que cuando hubiere necesidad de hacer, o reparar alguna familia, o la iglesia, o edificio otro, o hacerle de nuevo, todos juntos lo hagáis, y os ayudéis con gran voluntad, y animadoos los unos a los otros, y no al contrario escondiéndoo, mostrando recibir pena, ni trabajo en ello.”
13. En las estancias del campo residirán cuatro o seis parejas de casados, bien instruidos y provistos de herramienta, aves y ganado. El más antiguo de los residentes será el jefe. Cada dos años, a menos de licencia expresa del rector y regidores, los matrimonios retornarán a los hospitales de donde salieron.

14. Los veedores de las estancias del campo avisarán al rector, al principal y a los regidores de todo lo que hubiere que remediar, proveer, y reformar en ellas.
15. Se ha de tener aves y ganado de todo género para provecho del hospital.
16. Se ha de sembrar y cuidar todo género de árboles fructíferos, hortaliza buena y semillas saludables. Cuando hayan terminado sus menesteres agrícolas, los estancieros desempeñarán otros oficios para que no estén ociosos las seis horas laborables.
17. En los años estériles no faltará bastimento, porque se sembrará el doble de lo que se necesite cada año.
18. Se conservará siempre una tercera parte más de lo necesario, tomando en cuenta el número de pobres que sustente el hospital.
19. Se tendrá un cofre grande barreteado de tres llaves, donde se guardará el dinero para proveer las necesidades de la comunidad y de los menesterosos.
20. Se vivirá por familias —hasta ocho, diez o doce casados—, sin perjuicio de establecer nuevas residencias cuando se haya sobrepasado el cupo.
21. Los vestidos no han de ser lujosos, sino modestos, limpios y funcionales. De ser posible, serán iguales para que cese la envidia y la soberbia.
22. Cuando los moradores del hospital quieran ir a recrearse a las estancias del campo, podrán hacerlo, con licencia, siempre que se sujeten a la vida rústica y no pasen el tiempo sin provecho.
23. Cada familia elegirá, si no estuviere elegido, su padre de familia. Los principales y regidores también serán elegidos por voto secreto. Estos últimos designarán a los demás oficiales necesarios en el hospital. Los regidores durarán en su cargo un año. Los principales, tres o seis años. La elección se llevará a cabo después de dicha la misa del Espíritu Santo.
24. Al principal obedecerán todos, después del rector. El principal ha de ser de buena vida y costumbres, será buen cristiano y dará ejemplo. Debe avisar al rector de lo que pasa y de lo que se necesita en el hospital.
25. El principal ha de ser manso, sufrido y capaz. No consentirá ser menospreciado por nadie, antes procurará ser amado y honrado de todos.
26. La elección de los oficios ha de verificarse por aptitudes naturales. No se procuran, pero tampoco se dejan de aceptar.
27. El principal y los regidores elegirán a los que han de ir a residir a las estancias rústicas.
28. Cada tercer día se reunirán en la casa del principal para acordar lo que se haya de hacer en el hospital y estancias.
29. Una vez al año, por lo menos, se visitarán las tierras y se removerán los mojones.
30. Los edificios e iglesias del hospital se han de reparar, antes de que se caigan, por todos los trabajadores del hospital dentro de sus seis horas de trabajo.
31. Las quejas y los pleitos se resolverán en el mismo hospital sin necesidad de juez. “Item si alguno de los indios pobres de este hospital tuviere quejas de otro, o de

otros, entre vosotros mismos, con el rector, y regidores lo averiguaréis llana, y amigablemente, y todos digan verdad, y nadie la niegue, porque no haya necesidad de se ir a quejar ante al juez a otra parte, donde paguéis derechos, y después os echen en la cárcel. Y esto hagáis aunque cada uno sea perdidoso; que vale más así con paz, y concordia perder, que ganar pleiteando, y aborreciendo al prójimo, y procurando vencerle, y dañarle, pues habéis de ser en este hospital todos hermanos en Jesucristo con vínculo de paz, y caridad, como se os encarga, y encomienda mucho.”

32. Que haya bodegas donde se guarden las cosechas colectadas en común.
33. Que haya limpieza espiritual y corporal.
34. Que no se escarnezca a nadie.
35. Habrá una enfermería para los enfermos de males contagiosos y otra para los no contagiosos. En medio de ambas enfermerías habrá una capillita cubierta, abierta por los lados, donde se diga misa.
36. El principal y los regidores, con el parecer del rector, podrán expulsar del hospital al que fuere dañoso, hiciere escándalo y dé mal ejemplo.
37. La fiesta de la exaltación de la cruz se celebrará de modo especial en cada uno de los hospitales de Santa Fe.
38. Asimismo se celebrarán, con mucha devoción y veneración, las fiestas de la virgen y de los santos a quienes están consagradas la ermita y las iglesias de los hospitales.
39. Habrá una sala grande para reunirse todos a comer y a alegrarse los días de pascua y fiestas principales.
40. Intención del fundador. “Item declaramos, y protestamos so toda la corrección debida, y poniendo a Dios por testigo de ello, que desde el principio de la fundación de este hospital y colegio de Santa Fe de la Provincia de México, de que habemos sido y somos fundador, ésta ha sido, y es nuestra cierta, y determinada voluntad, e intención principal de fundar con estas ordenanzas en efecto este hospital, siendo oidor, y en hábito de lego, como está dicho, y antes de ser electo obispo, por los buenos respetos dichos arriba, y para los buenos efectos, que estas ordenanzas han tenido, y con favor de su Majestad. Y por lo mismo el de la Provincia de Michoacán, y sin autoridad de obispo alguno, salvo para el decir de las misas, como se requiere, y lo demás en que haya sido necesario, la cual suplico siempre se les otorgue, y no se les niegue, quedando a salvo lo contenido en estas ordenanzas. Y aunque si así no se guardare esta nuestra determinada intención, y voluntad, pueda volver a otros usos profanos, o píos, como nos pareciere, y por bien tuviéremos, y ordenaremos en nuestros días, y para después de ellos a los que para ello dejaremos por patronos y defensores de él.”⁵²

Don Vasco de Quiroga fue, en su tiempo, un verdadero revolucionario social. El apretado resumen de sus ordenanzas, que me he permitido presentar, basta para corroborar el aserto de llamarle precursor de la doctrina social católica en muchos de sus

principales aspectos. Su comunismo de base religiosa, tan diferente en sus fundamentos y consecuencias al materialismo dialéctico de Marx, no tiene por qué escandalizarnos. Conocedor profundo del derecho natural, don Vasco de Quiroga sabía que los bienes terrestres se hallan ordenados esencialmente a las necesidades del género humano y de todos los hombres. Esta norma iusnaturalista es la primaria. Sea cual fuere el régimen de propiedad —advierde el Código Social de Malinas—, el fin primordial de los bienes terrestres debe ser salvaguardado. El salario familiar y el seguro social están prefigurados en las sabias ordenanzas de don Vasco. ¡Y qué cerca le sentimos de Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra!* Hablo del espíritu más que de la letra. El *ordo amoris* resplandece por igual en las ordenanzas y en la encíclica.

Don Vasco instituye, en sus “pueblos-hospitales”, una democracia orgánica de familias. Democracia como forma de convivencia humana antes que como forma política de gobierno. Y antes que una forma de convivencia humana, acaso don Vasco haya pensado —como nosotros— que la democracia es una vocación del hombre. Vocación que culmina, en lo político, con la realización de práctica de los postulados éticos de la coparticipación, de la corresponsabilidad y de la ayuda recíproca. Supone el reconocimiento y la protección de los derechos de la persona. Lleva a su plenitud el ser dialógico del hombre. Sirve como instrumento para la cabal realización personal. Hace del ser humano —y no del Estado— la base y el fin de la estructura política. Pide la adhesión de seres libres y erige la persuasión en método. Permite subsistir la variedad de opiniones políticas y prohíbe la bárbara mutilación de los sectores sociológicos disidentes.

Consta, por la *Información en derecho*, que don Vasco de Quiroga leyó la *Utopía* de santo Tomás Moro. En esa lectura encontró un espíritu hermano. Un abogado, como él, buscaba las bases de una sociedad más justa. Idea la república de Utopía, isla imaginaria en la que no se conoce la propiedad privada y se trabaja durante seis horas. Todos los utópicos tienen la obligación de laborar en menesteres agrícolas. Se adiestran, además, en un arte de su elección. El oro no tiene ningún valor y no es necesario el ejército. Los matrimonios se celebran a prueba y los adulterios se castigan con la esclavitud. Hay pasajes del libro que pasaron, con toda fidelidad, a las ordenanzas: “En Utopía, todos, hombres y mujeres, saben bien el oficio del labrador. Les es enseñado desde la infancia, ya sea en las escuelas, por medio de lecciones orales, ya cual si fuera un juego en los campos cercanos a la ciudad. Los niños aprenden, no solamente mirando, trabajando ellos real y verdaderamente, con lo que acostumbran sus cuerpos al trabajo”.⁵³ Las particularidades de Utopía, que hemos expuesto, bastan para convencernos de las diferencias que median —al lado de las inocultables semejanzas— con los pueblos-hospitales. Don Vasco admite, aunque en reducidas proporciones, la propiedad privada. Repudia en cambio, sin ninguna excepción, la esclavitud. Rubén Landa escribe:

Las ordenanzas de sus “hospitales-ciudades” no las redactó al fundarlos, sino después de bastantes años de experiencia. Es cosa sabida que en ellas influyó la *Utopía* de Tomás Moro; lo que no parece que se ha estudiado todavía es hasta qué punto se deben también a otras experiencias de siglos: el “comunismo” de los cristianos primitivos y de las órdenes religiosas antiguas y modernas, la propiedad colectiva de la tierra entre

Además —menester es decirlo— don Vasco de Quiroga es español. Y como buen español no gusta de quedarse en las utopías. Los ideales hay que llevarlos a la práctica. Y ahí está el impulso generoso de don Vasco que aún vive en Michoacán.

Si don Vasco viviese en nuestros días, estoy seguro de que vería, con máxima estimación intelectual y con viva simpatía, el doble intento de Gustavo Thils —doctor y maestro en teología, profesor de la Universidad de Lovaina— de construir una “teología de realidades terrenas”. Porque don Vasco de Quiroga sabía, indubitablemente, que nuestra religión repercute, con sus doctrinas, en el orden del mundo y de la civilización. Toda su vida está destinada a proyectar el evangelio en el mundo. Por eso me parece radicalmente falsa la teoría, sustentada por Rubén Landa, de que don Vasco aceptó, como buen político, el obispado de Michoacán que le ofrecieron. Oigamos lo que nos dice el biógrafo español:

Tampoco esta vez parece que él pretendió el puesto: le pidieron que lo ocupase. Más tampoco esta vez debió hacer un sacrificio, sino una satisfacción. No de hombre vanidoso, sí de buen político. Lo era en el mejor sentido de la palabra. Se ha dicho que la característica del político es que busca el poder. Es verdad que sin éste le es imposible realizar su obra, que es gobernar. Sin embargo, para el buen político el poder es sólo un medio: su verdadero fin es la justicia. Don Vasco vio que el nuevo cargo pondría en sus manos más poder para ensanchar su obra de justicia con los indios, para edificar (palabra que emplea repetidamente), no para destruir; para su mejora material y moral; él emplea la expresión “policía mixta”, es decir, política y espiritual.⁵⁵

Cabe objetar: 1) Don Vasco nunca buscó el poder; 2) advirtió las limitaciones de la justicia humana y puso su vida al servicio de la caridad; 3) la acrisolada honestidad intelectual de don Vasco le hubiese impedido convertirse en sacerdote y obispo de no haber tenido una fundamental vocación de *homo religiosus*. Lo que acontece es que don Vasco sabía, como pocos en su tiempo, que la vida cristiana es “ante todo teocéntrica; pero no se desprende de la tierra” (G. Thils). El imperio de Jesús lo abarca todo: el Colegio de San Nicolás, los oficios de los indios, los pueblos-hospitales. Sólo un ascetismo excesivamente rígido e individualista hubiese llevado a don Vasco a separarse del mundo, de su mundo mexicano. Supo distinguir siempre lo que en el mundo es de Cristo y lo que es del Anticristo. Como buen pastor de almas, preparaba, con todo ahínco, el segundo advenimiento del Señor ¿Acaso no se dice, en la oración del Padre Nuestro, “Venga a nos el tu reino; hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo?” La actividad reglada de los pueblos-hospitales prolongaba, solamente, la acción providencial de Dios. Don Vasco de Quiroga hubiera podido hacer suyas, medularmente suyas, estas palabras de Gustavo Thils: “Reducir a la unidad el dualismo que separa al mundo de Dios; restablecer una armonía nueva y sana entre Cristo y la humanidad; restaurar la unión de la religión con la vida; éste parece ser el significado primero y fundamental de la labor llevada a cabo en nuestros tiempos en busca de una teología de las realidades terrenas.”⁵⁶

En 1538, el abogado Quiroga fue consagrado obispo por fray Juan de Zumárraga. El mismo día se le promueve sucesivamente por todos los grados, desde la tonsura hasta el sacerdocio. Igual cosa había sucedido en Milán (siglo IV) con otro togado ilustre: san Ambrosio. Humildemente nos lo refiere el propio don Vasco: “A mí, inútil y enteramente inhábil para la ejecución de tan grande empresa; a mí, que no sabía manejar el remo, me eligieron primer Obispo de la ciudad Michoacana. Y así sucedió que antes que aprender, empecé a enseñar, tal como de sí mismos decían, lamentándose, el Padre Ambrosio y Agustín”. Como obispo, don Vasco es arquetipo de sencillez, pobreza y trabajo. Ama entrañablemente a los indios: “Gente de tal calidad y propiedad a quien es más propio, fácil y natural lo bueno y perfecto de nuestra religión cristiana que no lo imperfecto de ella”. Pero como buen realista, no deja de advertir los defectos de los indios y nunca cae en las exageraciones de fray Bartolomé de Las Casas. Erige canónicamente su iglesia catedral, funda innumerables parroquias y predica hasta su muerte. Fe, caridad, amor particular hacia los indios, religiosidad y piedad; prudencia, justicia, fortaleza y templanza; humildad y pobreza son virtudes que poseía don Vasco, al decir de sus biógrafos, en grado eminente. El seráfico fray Juan de Zumárraga no vacila en dirigirse al Consejo de Indias en estos términos:

de la elección de S. M. hizo en la persona del Lic. Quiroga para Michoacán (que le puede bien llamar dichoso) tengo cierto y siento con muchos que ha sido unas de las más acertadas que Su Majestad ha hecho en estas partes para llevar indios al paraíso, que creo que Su Majestad pretende más esto que el oro y la plata. Porque cree que el amor visceral que este buen hombre les muestra, el cual prueba bien con las obras y beneficio que de continuo les hace y con tanto ánimo y perseverancia, que nos hace ventaja a los prelados de acá. Y como éste sea lo principal en que el Vicario de Cristo fue examinado para que se le diera prelación y ser la cosa que a estos pobres naturales más atraía de las cosas de nuestra Fe y que siendo oidor gasta de cuanto Su Majestad le manda dar de salario a no tener un real y vender sus vestidos para proveer a las congregaciones cristianas que tiene en dos hospitales: el uno cabe esta ciudad y el otro en Michoacán haciéndoles casas repartidas a su costa y comprándoles tierras y ovejas con que se puedan sustentar; de creer es que cuando se viere pastor con sus ovejas lo hará hartó mejor, aunque no sé alguien que le iguale en esta tierra. Y para mí es harta reprensión y téngolo dicho y por averiguado que nos ha de hacer vergüenza a los obispos de acá, principalmente a los frailes.⁵⁷

No cabe mayor elogio. Y no se equivocó fray Juan de Zumárraga porque el oidor quedó sublimado en el obispo.

Hacia el año 1540, es lo más probable, el obispo Quiroga fundó el Colegio de San Nicolás. No se trata tan sólo de uno de los primeros y más ilustres centros de enseñanza de nivel universitario creado en América, sino de un anticipo genial de los futuros seminarios, cuya fundación ordenó, 23 años después, el Concilio de Trento. Encarga que “se enseñe y lea la doctrina cristiana e moral dicha y el leer y escribir, a todos los hijos de los naturales que vallan allí a oír y a desprender nuestra lengua, y a enseñar a los de nuestra nación la suya, que los colegiales sepan también”. Se le acusa —¡hay acusaciones que honran!— “que ordena a mancebos [...] criados entre los pechos de las indias”. Se le dice, en cédula de 1560: “ordenáis muchos mestizos y a otras personas

nacidas en esta tierra”. Dispuso don Vasco que los catedráticos debían tener un grado universitario en alguno de los dos derechos en teología. Y en su testamento estableció normas de organización académica y disposiciones de carácter económico para la subsistencia del Colegio de San Nicolás.

A la edad de 95 años muere don Vasco, apaciblemente, en Uruapan, el miércoles 14 de marzo de 1565. Cabalgando en una mula, había emprendido, desde Pátzcuaro, el último viaje. Acaso presintiera su muerte. Acababa de hacer su testamento. El joven anciano estaba dispuesto a emprender un nuevo viaje del brazo de la aurora. Su último mensaje podría ser el mismo de Job: *Post tenebras spero lucem* (Después de las tinieblas espero la luz).

Lo genuino, lo típico de la hispanidad actuante de don Vasco es el haber infundido e incorporado en el encuadre hispánico tanto la sangre como las peculiaridades y excelencias aborígenes. No hay que confundir la hispanidad con la españolidad. Con la palabra hispanidad —debida al R. P. Zacarías Vizcarra— se ha querido indicar una comunidad de pueblos —primordialmente moral y no racial— con un mismo estilo de vida y con análoga actitud ante la muerte. Comulgamos, no por la biología, sino por el espíritu. Por historias y por espíritu, la hispanidad tiene por rasgos fundamentales el catolicismo, la jerarquía y la hermandad. Catolicismo como unidad y empresa universal. Jerarquía de valoración como meta de la vida espiritual, cultural y material. Hermandad como reconocimiento de la igualdad esencial de los hombres en el espíritu; e igualdad frente a la gracia divina, en cuanto todos tenemos capacidad para salvar nuestra alma.

Quise recordar estos principios cuando le rendí un homenaje en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, a uno de los más preclaros forjadores de la hispanidad, realidad humana y no simple retórica. Pero don Vasco de Quiroga no es tan sólo un egregio *Homo hispanicus*, sino un español universal que ensayó —y tuvo éxito— la *civilización del amor*.

Nuestros tiempos han ido formando un verdadero culto de la vida. De tanto buscar las fáciles satisfacciones y el confort a todo precio, se ha desembocado en un simple *spleen* sentimental, en un terrible hastío de la vida. En medio de esta confusión moral y política, contemplemos una vez más a don Vasco de Quiroga. Respetable siempre por su lucha denodada por la justicia, digno de admiración por su inagotable caridad, es noble, es digno, es idealista, esforzado, desinteresado, merecedor, en todos los conceptos, de la gratitud del pueblo mexicano. Se entregó, sin reservas ni claudicaciones, a su nobilísima empresa. ¡Qué importa que su nombre no aparezca en las placas que escribe la adulación y en los homenajes que gestan las caravanas del servilismo! Vasco de Quiroga hunde muy hondo sus raíces en suelo mexicano. Su voz la guardan los bosques, los vientos, las campanas... Español por nacimiento y por sangre, pertenece a México por corazón, por domicilio y por destino. Nació en Madrigal de las Altas Torres, en 1470. En el ocaso de su vida —un largo ocaso— llegó a nuestro país. Amó entrañablemente, con voluntad de perfección, a este México nuestro. Y dejó su mensaje. Su solución es, en definitiva, la solución del amor y de la justicia. Nos enseñó a pasar sobre el propio yo, que es el hombre rudimentario; a vencer al hombre egoísta, que todo lo calibra por el interés; a

triunfar sobre el yo meticuloso, que se lisonjea con atribuir a la prudencia su flojedad y su tardanza. Sin negar el bien útil, su parte de bondad supo subordinarle al bien honesto, como medio al fin. Ante la agonía de un mundo que está acabando por agotar las consecuencias de estériles cosmovisiones, se yergue, remozada y auroral, la figura y la obra de don Vasco de Quiroga.

En todas partes se habla de “crisis”. Explicado el fenómeno de modo diverso, se lee y se oye siempre lo mismo: que nuestros tiempos son de crisis. La vida actual se ve acosada por una terrible angustia producida por la desorientación; nos toca vivir en un mundo que al parecer se desquicia. Un sistema de ideas y formas de vida se hunde en el ocaso y no se ven alborear nuevas estructuras, nuevos pensamientos. En el campo de la teoría y en el campo de los hechos se agudiza la falta de responsabilidad y campea el azoramiento. El hombre-borrego, que ha perdido la conciencia de su propia humanidad, ofrece el entristecedor espectáculo de marchar a la deriva. No vive *dentro de sí*, sino que, recayendo en la animalidad, *vive fuera de sí*, absorbido por el entorno, por los medios de comunicación masiva —que se han convertido, en mucha parte, en instrumentos de disipación—, por la vida inauténtica que se olvida o intenta olvidarse de la muerte y del más allá de la muerte. El hombre medio, el hombre de la calle, piensa tan sólo en fines próximos, sin relacionarlos con el último fin del hombre. Asidos a un mundo vano, se agitan de un lado para otro, cambian de sitio para matar el aburrimiento, cambian de corbatas y cambian de mujeres. Todo resulta vano porque es un mundo vano, porque es una *civilización sin amor, sin sentido de amor-donación*. Ya no se entiende el acto de darse a cambio de nada. Cuando alguien ofrece algo generosamente, gratuitamente, se instaura la sospecha: ¿qué pretende?; nada se da por nada. El darse al prójimo y a los prójimos no es un acto comprendido por corazones *empobrecidos*, atrofiados para el amor-donación. Sólo se maneja el *amor-pedigüeño*. Te quiero para que me quieras. *Do ut des*, te doy para que me des. Pocos seres humanos —afortunadamente los hay— profesan un amor gratuito, un amor que no pide nada a cambio, que se satisface simplemente en el dar, en el darse. La agitación del neurótico no va precedida de contemplación.

Heidegger acierta cuando describe la “vida banal”. Los hombres de ahora trivializan su existencia a tal grado que su obrar impersonal les convierte en seres intercambiables. Ocurrémosles bautizar al mismo hombre-borrego de nuestros días con el calificativo de “el honorable señor don cualquiera”.

El debilitamiento y la distorsión del raciocinio caracteriza la crisis actual. La lucha de razas, la lucha de clases y el fracaso del individualismo liberal así lo atestiguan. La razón no puede ser vulnerada en vano prácticamente. La técnica, que debería servir al hombre para dominar la naturaleza y poder vacar en sus menesteres espirituales, le ha esclavizado. En el insaciable correr de la técnica de nuestros días, el hombre parece haber olvidado que “el esfuerzo por ahorrar esfuerzo es esfuerzo”. La pérdida casi total del instinto lógico y la desmoralización radical de la humanidad son, a nuestro juicio, las dos notas que caracterizan la actual crisis del mundo.

El “hombre-masa” de que nos habla Ortega (nosotros preferimos llamarle “hombre-

borrego”) cree que la civilización en que ha nacido y que usa es tan espontánea y primitiva como la naturaleza. El conductor de automóvil y el piloto poco o nada saben de los principios de la electricidad o de la propulsión a chorro, por las que se mueven el automóvil y el avión moderno. La civilización ha sobrepasado al hombre estándar de nuestro tiempo y lo ha convertido en un nuevo bárbaro.

En la farsa general contemporánea, el hombre, señorito satisfecho, juega a hacer lo que le da la gana. De puro sentirse libre (libertad de la que nos habla Sartre), el hombre de la posguerra se siente vacío. Absorto en la vertiente de su nada y olvidado de su sostén eterno, se siente presa, ineludiblemente, de la desesperación. O sumido en el espíritu de manada, o desesperado ante una vida que no quiere reconocer su filiación divina. En ambos casos, lejos de la cabal realización de la *humanitas*.

Padecemos una crisis de la intimidad. Vivimos extravertidos en lo de fuera, fugándonos de nuestro yo auténtico y aturdiéndonos con el vocerío de los instrumentos de disipación (prensa, radio, internet, cinematógrafo). Aunque tengamos más información que en otra épocas, hay una creciente indiferencia crítica. Ya no importa pensar y saber, sino vivir y ser eficiente. La técnica, orientada en un sentido gigantesco y mercantil, es la plasmación materialista de la eficacia cuantitativa, que ha sustituido a la idea de servicio. A medida que los hombres han negado su vigencia a las normas morales, ha ido aumentando su culto por la vida, por una vida que es un torrente ciego de energía. El Estado ha pretendido salirse de la órbita de la moral, como si la ética nada tuviese que ver con la política. Se ha perdido el sentido de universo, de verdad total, para caer en la atomización de un puñado de verdades parciales que no se sabe cómo conciliar. La vida privada, el estilo personal de vida, ha sido arrollada por la publicación creciente de la vida y por el estilo impersonal. Alguien ha dicho, exagerando de propósito, que “nuestros semejantes serán dentro de poco nuestros idénticos”. Y, sin embargo, siempre queda lugar para el examen de conciencia y para la esperanza... es hora de apuntarlo: la soberbia de la vida que ha pretendido olvidar su religación al Ser fundamental y fundamentante es la raíz más honda de la crisis actual.

Se ha dicho —y con razón— que la historia es la gran maestra del género humano. Y la historia la forjan, en buena parte, las personalidades egregias. Don Vasco de Quiroga fue un jefe espiritual y sigue siendo un modelo. Los siglos han ido acumulando, sobre su figura, comentarios de todo género y exégesis eruditas. Pero la potencialidad de las grandes figuras de la historia, como don Vasco, es inacabable. Esta misma personalidad, con el avance de los tiempos, puede ser mejor comprendida, más profundamente vivida. Don Vasco de Quiroga no padece —no debe padecer— la rigidez de las estatuas y la inmovilidad de los museos.

Desde que arribó a tierras mexicanas, don Vasco de Quiroga suscitó entre los indios fe en su persona, confianza, amor, entrega, fidelidad, autoidentificación con su destino y su ser de jefe espiritual. Había en él, indudablemente, una autoridad carismática personal aun antes de que tuviera la autoridad carismática profesional de obispo católico-romano. Como modelo de jurista, de obispo y de civilizador, la figura de don Vasco de Quiroga yace, opera y transforma en la profundidad del alma de cada michoacano. “Modelo

implica, en su sentido inmanente —advierte Max Scheler—, siempre también un concepto de valor. Todos consideran a su modelo, en la medida en que lo tienen y lo siguen, como lo bueno, lo perfecto, lo que debe ser.”⁵⁸ Los indios seguían a Tata Vasco como se sigue a un jefe espiritual, sin saber que le tenían por modelo y que formaban y configuraban su ser, su personalidad, según la suya. Obraba como modelo vital antes que como modelo reflexivo. Y adviértase que “no son las reglas morales abstractas de carácter general las que modelan, configuran el alma, sino siempre modelos concretos”,⁵⁹ como lo apuntaba Scheler.

Y esos modelos paradigmáticos se convierten en ideas-fuerzas que nos instan a la acción. Una acción preñada de amor. Una acción inspirada en el santo, en el héroe, en el sabio. Es así como se echa a andar la civilización del amor.

La potencialidad de las grandes ideas forjadas por las grandes figuras espirituales tiene un carácter siempre dinámico y edificante. ¿Habrá una tercera vía entre la globalifobia y la globalifilia? ¿Cuáles son las bases y conexiones de la civilización del amor? ¿Cabe un nuevo proyecto de civilización para un nuevo modelo? En todo caso la civilización del amor no es regalo de la naturaleza, hay que construirla. Y después de construida, hay que defenderla.

VI. LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR EN UN MUNDO GLOBALIZADO

1. Humanismo planetario a escala global. 2. La globalifobia y la globalifilia. 3. Una tercera vía: el humanismo ecuménico planetario. 4. Nuevos amos y nuevos dioses. 5. Poder hegemónico y terrorismo. 6. Globalización de la cultura: bondades y peligros. 7. Bases y proyecciones de la civilización del amor. 8. Un nuevo proyecto para un nuevo modelo. 9. La civilización del amor no es una utopía irrealizable. 10. Construcción y defensa de la civilización del amor.

1. HUMANISMO PLANETARIO A ESCALA GLOBAL

¿Qué es el humanismo ecuménico planetario? ¿Cuál es su fundamento? ¿Cabe considerar al humanismo ecuménico planetario como una tercera vía entre la globalifobia y la globalifilia? Pero el humanismo ecuménico planetario nos insta a construir la civilización del amor. ¿Qué es y cómo es la civilización del amor? ¿Cuáles son los pasos necesarios que los promotores de la civilización del amor deben dar? Dar respuesta a estos interrogantes es el objeto primordial de este estudio. Espero que resulte —además del valor teórico que pueda tener— constructivo y edificante.

Vivimos a escala global. El hecho —gústenos o no— es incontrovertible. Nuestras relaciones internacionales se realizan en contextos globales que provocan esperanzas y temores. Nuestras economías, con sus redes de empresas, están transnacionalizadas; la comunicación —tan intensa— se realiza en contextos globales; priva el neoliberalismo como modelo económico dominante en la mayor parte de las naciones planetarias. Las economías y los regionalismos se abren a preocupaciones y políticas ecológicas, a interrelaciones entre universidades e instituciones de cultura superior. Por una parte, la globalización presenta corrientes más modernas de comunicación, producción, financiamiento, *marketing* y niveles tecnológicos. Por otra parte, hay miedo de perder identidades civilizatorias y culturales, soberanías nacionales que no se resignan a sucumbir ante poderes financieros y económicos fuera de legitimaciones normales. Ciertamente, ningún país quiere perder dinámicas desarrollistas. El neoliberalismo ha significado un reto económico y tecnológico, pero también una pérdida creciente de responsabilidades políticas y económicas. Resulta irritante que se presenten poderes sin legitimidad y legitimación. Ante esos poderes, los mexicanos podemos perder los legados constructivos de nuestra Revolución. Claro está que no quisiéramos regresar a una historia ya superada por las tendencias internacionales y el mismo sistema internacional actual. Pero urge, que duda cabe, proyectar mundos más justos, más humanos, para todos en el futuro. La brecha entre pobres y ricos, entre países desarrollados y países

subdesarrollados es patente. Sólo el humanismo ecuménico planetario puede brindarnos la visión de mundos futuros justos y adecuados para todos; la visión de una sociosíntesis pacífica y amistosa.

2. LA GLOBALIFOBIA Y LA GLOBALIFILIA

Los globalifóbicos se rebelan contra una super potencia hegemónica, con varios centros de poder. El triángulo Estados Unidos-Unión Europea-Asia opera incipientemente y constituye uno de los perfiles más probables en el próximo futuro. México no quiere ser empujado en direcciones deseadas y probablemente preferidas por estadounidenses o europeos. México, parte del mundo latino, es una nación clave en las relaciones continentales y, específicamente, latinoamericanas. México se niega a ser un país cerrado, insular; pero también se niega a ser arrastrado por globalifilias hegemónicas que sólo ofrecen una opción: el neoliberalismo. Los mexicanos hemos llegado a nuestra mayoría de edad y podemos dialogar en el escenario internacional, sin causar sospechas por espurias ambiciones territoriales o por imperialismos económicos. Está muy bien intercambiar experiencias y concretar metas e ideas comunes, proponer opciones, trabajar como intérpretes de intereses y sugerencias de varias partes del planeta. Los globalifóbicos han iniciado en Seattle, desde 1999, sus enfrentamientos virulentos, continuados en Niza, Praga, Quebec, Davos, Göteborg y Venecia. Grupos de muy diversa índole se han aglutinado en torno a la protesta: los “Wombles”, los “Amigos de la Tierra”, los “Ya Basta” de España, el grupo francés “Attac”, los “Anti-Facist Action”. Todos protestan; algunos —acaso los más— con violencia. Y la verdad es, a todas luces, que toda violencia es un medio condenable. Lo que más molesta a los globalifóbicos son las injusticias del orden económico mundial. Las protestas han puesto de manifiesto, ante la opinión pública mundial, la necesidad de forjar un código de ética profesional para las grandes y poderosas corporaciones. El poder de las empresas transnacionales suele ser casi ilimitado, dentro y fuera de las respectivas naciones. La opinión pública mundial, las cancillerías y los parlamentos nacionales podrían tratar de reformar, en alguna manera, los organismos internacionales para transformarlos en agencias de un verdadero y justo desarrollo internacional. Es preciso reformar la arquitectura financiera internacional. Algunos analistas pugnan por la introducción de algún tipo de impuesto al capital. ¿Qué vamos a hacer con el orden económico mundial? Hay países débiles, subdesarrollados, a quienes no se les perdona la deuda ni se les ayuda en programas de desarrollo social y servicios básicos. En todo caso, no hay que cerrar los pocos canales de comunicación entre las instituciones internacionales y los globalifóbicos. El bien público internacional demanda transparencia en las reuniones de altos funcionarios, y no reuniones secretas y reuniones por videoconferencia. Con todos los defectos que pueda tener la globalización, cabe afirmar que los beneficios son mayores que los problemas, siempre susceptibles de corrección.

La globalización ha truncado la autodeterminación de los pueblos, la opción por un solidarismo cristiano, por una democracia social más justa y humana. Se nos quiere

imponer, a los países subdesarrollados —en materia industrial y económica—, un modelo único, un sistema económico inmutable, una cosmovisión pragmática, utilitaria, consumista. No podemos creer en una pretendida sociedad abierta, que tanto se pregona por los países superdesarrollados, cuando se nos pretende imponer una sola opción ideológica —sin respeto a la diversidad—, una estandarización que dentro de poco convertirá a nuestros semejantes en nuestros idénticos. Vasconcelos profetizaba una *raza cósmica* que era una síntesis de todas las razas, una fusión de todas las culturas, un mestizaje cultural que, antes que racial, nos uniría a todos en una civilización más fraterna, más cálida, más humana y, si se me permite decirlo, más cercana a lo que ahora llamamos una *civilización del amor*. El globalismo es inevitable. Pero el globalismo puede ser un globalismo salvaje, que mutila sectores sociológicos disidentes, o un globalismo civilizado que respeta la síntesis, el sincretismo y el diálogo intercultural.

3. UNA TERCERA VÍA: EL HUMANISMO ECUMÉNICO PLANETARIO

Porque andamos en pos del equilibrio entre la *globalifobia* y la *globalifilia*, nos atrevemos a proponer una tercera vía: el *humanismo ecuménico planetario*. Antes de reformar el mundo globalizado, la *aldea global* —como le ha denominado Marshall McLuhan—, hay que emprender la reforma moral del hombre. De otra manera no podríamos arribar al *humanismo ecuménico planetario*.

El mundo es hoy el universo humano. Ya no existen fronteras ni límites artificiales en ese universo del hombre. La tecnocracia nos hace sentir amenazados planetariamente. Pero viviendo a escala ecuménica cabe también un entendimiento universal. Todos los hombres han de sentirse próximos. Y de la proximidad nace la amistad. Amistad que está más allá de la camaradería, de la solidaridad de clase social, de raza o de actividad profesional. Sólo la amistad puede salvarnos en el plano de la convivencia social. Sólo ella puede preservarnos de ser destruidos. Porque el amor de amistad, que trasciende lo deleitable y lo útil, es incumbencia cordial y es ayuda recíproca en la empresa de vivir.

El humanismo planetario de nuestros días pretende —común denominador— llevar a cabal cumplimiento todas las posibilidades y la dignidad de todo hombre. La integral y universal formación humana a la que todos aspiramos sólo puede realizarse en libertad, en democracia pluralista.

Unidad, verdad, bondad y belleza —propiedades del ente— deben resplandecer en la naturaleza humana considerada en su entidad. La unidad nos salva del desdoblamiento y la disgregación; la verdad nos conduce a la autenticidad; la bondad nos libera de los defectos y vicios; la belleza nos convierte en sujetos de complacencia. Todas las potencias de que el alma es susceptible tendrán que ser revestidas o investidas de todas las perfecciones habituales de que son capaces por naturaleza o por gratuita donación, para que la naturaleza humana, considerada en su esencia, adquiera un acabamiento. Y no olvidemos tampoco que la educación tiene por finalidad servir a la proyección social y trascendente de la persona humana, disponiéndonos al cumplimiento de la caridad, de la justicia, de la seguridad y del bien común.

El humanismo filosófico —objeto primordial de nuestro estudio— tiene su centro en el problema del hombre y de su naturaleza, de su origen, destino y puesto en el universo. Conocer el meollo del hombre, su profunda mismidad, sus poderes y sus limitaciones en el mundo que nos toca vivir, es el tema del nuevo humanismo.

Cabe hablar de un *humanismo cerrado* —que aprisiona al hombre en sí mismo— y de un *humanismo abierto* —que abre al hombre a la trascendencia, al Ser fundamental y fundamentante—, para mejor comprender la disyuntiva entre el inmanentismo y la apertura a la trascendencia. Los humanismos absolutos absolutizan unilateralmente alguna propiedad humana: la razón, la libertad o la materia. Sacrifican las restantes propiedades esenciales del hombre, su pluridimensionalidad, para quedarse en una postura unidimensional que conduce al antihumanismo. Podemos aceptar la parte afirmativa de estos humanismos, pero tenemos que rechazarlos por lo mucho que niegan en la totalidad del hombre. Y lo que nos importa es un humanismo integral que no sacrifica ninguna de nuestras facultades. En el *humanismo abierto* el hombre se eleva más arriba del universo, no excluye nada que sea humano —por eso incluye la dimensión de la trascendencia o de la fundamentalidad de la existencia humana—, acrecienta el valor personal y procura el bien de todos.

Un humanismo abierto es una “visión del mundo”, pero es también una construcción arquitectónica y operante del mundo. Estamos de acuerdo en que más que contemplar al mundo hay que transformarlo. Pero esto no quiere decir que afirmemos la supervalorización de la *praxis* sobre la *theoresis*, ni de la acción sobre la contemplación. Porque acción que no es precedida de contemplación es mera agitación de neurótico. Ante un mundo dominado por la pasión antiintelectual y por los instintos infrarracionales, afirmamos decididamente el valor del intelecto amoroso que postula nuestro lema comprometido: *In amore sapere et in sapientia amor*. Sólo por esta vertiente nos libramos del cerco de la inmanencia y de la historia.

Cuando se da valor absoluto a lo relativo se cae en mitos, en ídolos que se suceden sobre los altares de la historia. El retorno a razones universales y eternas, la necesidad de una síntesis constructiva y comprensiva de la cultura moderna es requerida hoy por los más inteligentes y sinceros pensadores. ¿Cómo podemos tener, de otra manera, una sabiduría superior que sea fuente de unidad y de armonía? El formidable reto que nos lanza al saber contemporáneo —especializado y desintegrado— nos insta a la recomposición ideológica y a la reconstrucción del hombre integral. Es la difícil composición unitaria metafísica-ética-artística-política-científica-espiritual que recibe los valores esperados por el hombre como realizaciones perennes de verdad, bondad, justicia, belleza y paz. No ignoramos la masa de los hechos, de las ideas y de las cosas caducas que produce cada época histórica, pero consideramos posible la realización emergente de la actividad propedéutica de salvación.

En un humanismo integral y ecuménico debe existir un extenso y generoso reconocimiento de la validez de la existencia humana y de sus expresiones culturales y políticas. Los exclusivismos son desastrosos en el campo ideológico y en el campo práctico. No podemos perseguir, fuera de toda medida y equilibrio, un solo valor en

mengua de los otros valores. Cuando entronizamos sólo la libertad o sólo la justicia; sólo el individuo aislado o sólo la comunidad transpersonal, caemos en un pavoroso caos. Todos los valores de la técnica, de la economía y de las ciencias deben entrar en el universal campo de esa sabiduría en donde verdad, bien, belleza y piedad se fundan y confundan.

El humanismo ecuménico integral es una síntesis personalista y comunitaria. El humanismo ecuménico integral organiza la cooperación entre los hombres sobre el plano material, el plano ético y el plano intelectual. El bien común aportado se traduce en un bien común distribuido. Porque la persona es relativamente para la sociedad, pero la sociedad es absolutamente para la persona. La formación plenaria supone autoformación, autogobierno, disciplina externa y ayuda que viene de los otros hombres y del Ser Absoluto. El bien que hay que hacer y el mal que hay que evitar sirven como pautas para desarrollar los derechos positivos como interpretaciones, determinaciones y evoluciones de las normas eternas y trascendentes que se reflejan en la conciencia sana y recta. La colaboración común conduce a la perfección común. El humanismo contemporáneo busca la unidad del hombre y de las cosas humanas, la unidad del pensamiento y de la acción, la unidad de la ciencia y de la virtud, la unidad de la interioridad y de la vida social, la unidad de la cultura y de la oración.

“Los tiempos en que la filosofía y las ciencias naturales se obstaculizan mutuamente —advierte Max Plank— se han desvanecido y deben ser olvidados para siempre.” El humanismo ecuménico integral que nosotros buscamos sólidamente con todos los hombres es un humanismo abierto con una dialéctica de integración y progreso para la humanización del mundo. La forma *hominis* universal tiene que hablarnos y resonar en nosotros como reactivación renovadora. Conociendo y sintiendo el *humanismo ecuménico integral* seremos herederos activos, forjadores de un proceso de humanización que nunca concluye mientras haya vida humana sobre el planeta.

4. NUEVOS AMOS Y NUEVOS DIOSSES

La civilización global y única que se extiende sobre nuestro planeta, por primera vez, ha forjado nuevos amos y nuevos dioses. Un modelo universal predominante se enseñorea de cada una de las partes del planeta. Este modelo capitalista salvaje, neoliberal, tiene una presencia ubicua, fragiliza las fronteras y relativiza las soberanías nacionales. Somos habitantes posibles, por los medios de comunicación masiva, de todas las aldeas del mundo. La creciente comunicación e interdependencia entre países y empresas deslían la importancia de los Estados nacionales.

A fines del siglo XV se inició la mundialización; esto es, la configuración de la era planetaria. Al descubrir y conquistar América se descubre la Tierra como planeta. Se derrumba la concepción toloméica y emerge la revolución copernicana junto con la occidentalización del mundo y el provisorio desarrollo del imperialismo eurocéntrico. De ese imperialismo europeo se transita hacia el imperialismo estadounidense y, más aún, al imperio de las redes financieras mundiales, de las *multinacionales* y de los grandes

inversionistas. Se ha hablado de un nuevo imperialismo sin emperador. Las economías nacionales han mostrado su fragilidad y vulnerabilidad. Los sindicatos han perdido su fuerza para defender sus intereses ante el mercado en un mundo dramático para una inmensa mayoría de globalizados, explotados, resignados, cansados...

Las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, los intercambios a escala mundial y la sobreinformación creciente caracterizan el fenómeno histórico del proceso asimétrico de la globalización. La globalización ha sido, hasta ahora, neoliberalista, pero podría ser —y esto es importante— de otra manera si se corrigiesen las aberraciones del neoliberalismo como capitalismo salvaje. El capital es necesario, y siempre lo habrá, pero el capitalismo salvaje es antihumano y no debiera existir. El neoliberalismo postula la libertad absoluta del mercado —libre circulación de bienes, servicios y capitales, inversiones directas, transacciones financieras fuera de control— como panacea que resolverá los males sociopolíticos y económicos. Postula también la primacía de los intereses económicos y empresariales —la rentabilidad como criterio de actuación— sobre las necesidades de las personas, sobre la justicia social y sobre las exigencias del bien público temporal. En esa sociedad neoliberal deshumanizada, importa producir con eficacia para que las empresas sean más rentables, consumir como si fuésemos burgueses opulentos que dinamizan el mercado, y tasar el costo de la ayuda social y de los servicios sociales. Esa ideología de la globalización asimétrica está promovida por el Fondo Monetario Internacional, por el Banco Mundial y por la Información Mercantil y los Servicios para el Desarrollo (Business Information and Development Services, BIDS). La sacralización del *free market* ha suscitado un nuevo fenómeno de seudoadoración. Se habla de las leyes económicas como si fuesen leyes inexorables, intangibles, confundiéndolas —grave error epistemológico— con las leyes naturales. El capital puede circular libremente en todos los países, casi sin control político de los gobiernos y sin control monetario de los bancos centrales. El manejo financiero, la dirección gerencial de las grandes empresas apátridas, producen una inmensa rentabilidad y una baja de salarios reales que vulnera los derechos sociales. Los capitales “golondrinos” van a donde quieren y no pagan o pagan muy pocos impuestos. No se puede hablar, en rigor, de una economía mundial, sino de redes financieras mundiales que se sirven de tecnologías informáticas para llegar a una economía de símbolos en lugar de una economía de productos. Miles de transacciones invisibles pasan como proezas especulativas de los “genios financieros”. El capital emigra de un lugar a otro, al margen de las mercancías, mientras el dinero instauro la hegemonía del capital financiero internacional. A pesar de la abundancia de recursos financieros, los países subdesarrollados se estancan en su subdesarrollo, mientras prolifera la corrupción política y social. Se ha dicho que las multinacionales son los “verdaderos amos del mundo”, que van adonde quieren y adonde pueden ganar más. Los escrúpulos éticos, políticos y económicos quedan abolidos. Los desequilibrios sociales y los dramas humanos no interesan a las multinacionales que piensan en términos de “masa salarial” y “capital variable” (trabajadores). Los beneficios sólo se reclutan para un privilegiado tercio de la población mundial. Las dos terceras partes del mundo quedan excluidas o marginadas de

estos enormes beneficios. Los gobiernos viven pendientes de las bolsas y mercados financieros —parte meteorológico— que se dan a diversas horas de la mañana en los noticieros y telediarios de todas las televisiones existentes en el mundo. Mientras los mercados se liberalizan, las condiciones liberales de los trabajadores son cada vez más precarias. Las multinacionales buscan obreros que trabajen más tiempo, con salarios más bajos y con actitud sumisa. Prohibidas las protestas. Las crisis bursátiles que afectan a un país determinado, afectan al resto del mundo. La interdependencia creciente a escala mundial corre pareja con el descenso de la cantidad de trabajadores agremiados que registra el último informe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Francia, para poner un sólo ejemplo, es el país con menor porcentaje de trabajadores afiliados a un sindicato: apenas si 9.1% del total gozan de las ventajas de la sindicalización. Consecuencia: en nombre de la competitividad se derrumban los derechos sociales de los ciudadanos para correr la *orgia liberal* bajo el estilo darwinista. Ante este “sálvese quien pueda”, las clases pobres, menesterosas, desprotegidas —que son millones y millones de personas—, ya no saben ni donde guarecerse. Si antes se habló de la *adoración del Estado* (Ludwig von Mises), ahora se habla de la *adoración del mercado*. ¿Qué promete el dios mercado a sus adoradores? Promete riqueza, poder, confort, hedonismo. Los neoliberales aducen verdades parciales: 1) la libertad de mercado incrementa la productividad y hace más competitivas a las empresas; 2) aumenta la tasa de crecimiento y genera las libertades económicas con la consolidación de las democracias. Pero nada nos dice de que el pastel se reparte tan sólo entre las multinacionales y que la libertad produce el libertinaje para morir de hambre. La concentración de la riqueza y las enormes desigualdades sociales resultan lacerantes: 20% de la población mundial más rica consume 150 veces más que 80% de la población más pobre y miserable. Sólo 20% de la población mundial controla y consume 80% de los recursos naturales. Más de 25 millones de seres humanos mueren cada año como consecuencia del hambre y de la desnutrición. Mientras tanto las burbujas de opulencia flotan para deleite de los riquísimos consumidores que mueren de aburrimiento. Y algo más triste aún: en esa sociedad construida sobre una *moral de rapiña* se pretende fundar la existencia sobre las nuevas deidades: “Monetarización y mercantilización de la vida humana”. Mucha riqueza en beneficio de una minoría; inmensa pobreza, con irritantes carencias, para la gran mayoría de la población. El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial son, en buena parte, responsables de esta situación. Desigualdad de ingresos, destrucción de valores, destrucción de la cultura. Todo ello en una pretendida sociedad abierta y democrática que ha consagrado una *quinta libertad*: “la libertad de explotar” (Noam Chomsky).

A la aguda inteligencia de Max Weber no podía escapársele este fenómeno socioeconómico que describe con luminosas palabras: “Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas propias de las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de la mera comunidad de mercado...” En las inversiones necesarias para el crecimiento de la

economía —que es lo que importa al capitalismo salvaje—, los pobres son un lastre, una carga, un elemento perturbador. No se piensa en términos de semejantes, de próximos, de hermanos, de compatriotas, de ciudadanos. Cuando se pierde el sentido de solidaridad humana y cristiana, ya no puede haber un trato digno. Todo es cuestión de competencia, de libre mercado, de hegemonía de redes financieras.

Desde que surge la globalización impulsada por las tecnologías de la comunicación, la informática y la multipolarización de sistemas productivos, los intercambios, laceran y nulifican en buena parte las soberanías nacionales y la política de los gobiernos. Toda soberanía implica un poder de mando supremo *in suo ordine*; pero ese poder de mando supremo o última instancia no puede dominar las *multinacionales*, las redes financieras y los mercados de la bolsa. Parece que los gobiernos mandan en los asuntos económicos, pero en realidad no mandan sino que se constituyen en espejismos de poder. Se sigue hablando como si los Estados fuesen verdaderamente soberanos, independientes y autárticos, pero la realidad es que el control ha dejado de estar en los Estados y ha caído en manos de las *multinacionales*, que dejan sentir su influencia en la política y en los políticos. En las cuentas nacionales están metiéndose, en alguna forma, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Los altos funcionarios se adhieren a estas poderosas instituciones para flexibilizar contratos, eliminar fronteras, privatizar “a mansalva” y liquidar trabajadores. La impotencia de los Estados nacionales ante el poder de las empresas multinacionales resulta patente. Se estrechan los márgenes de decisión política y se debilita el concepto de Estado-nación que sólo gestiona, pero no gobierna; quien gobierna es el mercado. Económicamente las fronteras están desdibujadas. Las crisis mundiales se discuten, por los mandatarios, en Washington. El poder real no está en el gobierno sino en el *dinero*, la *divinidad visible*, la gran meretriz universal. El dinero —“estercolero del diablo”, como le llamó Giovanni Papini— hace lo blanco negro y lo negro blanco; lo justo lo hace injusto y lo injusto lo hace justo; feo lo hermoso y hermoso lo feo; noble lo ruin y ruin lo noble. Todo lo puede hacer o cree poderlo hacer acaparando poder y almacenando ventajas en la “rebatiña de prebendas”. Cuando la religión universal es el dinero, irrumpe la corrupción —latente en la naturaleza humana— y se instaura en el corazón del sistema.

5. PODER HEGEMÓNICO Y TERRORISMO

Hoy en día no existe ya el mundo bipolar (Estados Unidos-Unión Soviética), sino un policentrismo que parece apuntar a tres ejes primordiales: Estados Unidos, Unión Europea, Japón y “los tigres del Oriente”. Pero la gran hegemonía la retiene una sola potencia económica, tecnológica y militar: los Estados Unidos.

Si en el siglo XX se cometió el mayor número de genocidios, en el siglo XXI el terrorismo que acaba de instaurarse al ser derribadas las torres gemelas del World Trade Center y buena parte del Pentágono de Washington daña gravemente la economía de todos los países a escala mundial y nos mantiene en vilo ante ataques sorprendidos y enemigos ocultos. Se desatan las xenofobias y se aplica la abominable y abyecta

“limpieza étnica” (Yugoslavia, países africanos, Le Pen). Por una parte, la globalización incita a la integración —bloques regionales como Mercosur, Unión Africana, Unión Europea, Asociación de Naciones del Sudeste Asiático—, y por la otra surge la fragmentación. Los procesos de fragmentación de la Unión Soviética y de Yugoslavia, las desmembraciones de Checoslovaquia y de Etiopía bastarían para mostrar esta tendencia centrípeta que ha surgido recientemente en la historia. En el interior de España, el País Vasco y Cataluña pretenden desmembrarse; otro tanto acaece con la isla de Córcega en Francia y con Quebec en Canadá. En México, el tribalismo de las diferentes etnias de Chiapas demanda sociedades o pequeñas naciones autónomas por fidelidad a la propia condición étnica, lingüística y cultural. Está muy bien que se respeten los derechos culturales de las minorías; pero está muy mal que se rompa la unidad nacional con etnias que pretenden tener sus propios gobiernos y que instaurarían *de facto* una balcanización de México con todas las etnias que tenemos. ¿Hasta dónde llegará la fragmentación y afirmación de nacionalidades que se disgregan? Es posible que a mitad del siglo XXI existan más de mil nacionalidades que complicarán, aún más, el panorama mundial de la globalización.

En nuestro tiempo también se dejan sentir los chauvinismos xenófobos de Le Pen en Francia, que rechazan a los emigrantes y a los refugiados como si fuesen bestias asquerosas; este tipo de racismo puede llevar a actitudes criminales como las que encarna Karachi. No olvidemos que esos nacionalismos xenófobos, como los profesados por Le Pen en Francia, pueden conducir a las tentaciones de purificación contra las olas de emigrantes y de refugiados. Es hora de poner coto a los grupos intolerantes que rechazan la alteridad en aras de un chauvinismo demencial. Es preciso guarecernos contra la *militarización mental* que conduce a la violencia como forma de solucionar el terrorismo y los problemas políticos. El terrorismo no se acaba con las armas, con la derrota de los talibanes en Afganistán, sino combatiendo las causas que han propiciado el terrorismo: la explotación, la fijación de precios a países monocultivadores, las intervenciones políticas unilaterales en gobiernos extranjeros. El mundo y la política se pueden entender de dos modos: la política del conflicto en el mundo de desigualdad o el mundo de la igualdad y la política de cooperación. Si realmente los pueblos se empeñaran en un solidarismo de inspiración cristiana con una política de cooperación, llegaríamos a una sociosíntesis pacífica y amistosa, aunque tendría que cambiar el sistema internacional y organizarse una política nueva a escala mundial. La globalización nos pide una nueva agenda.

Hoy en día —lo sabemos muy bien— ningún acontecimiento, proceso o acción significativa quedan circunscritos al área geográfica en que han tenido origen. Todo repercute en todos para bien o para mal. Este proceso evolutivo de larga duración afecta en forma desigual a todas las zonas del mundo. El Estado, experiencia de siglos, tiene que redimensionarse en un mundo global. Fulvio Attinà advierte:

El Estado se ha redimensionado en favor de otros objetos colectivos que restringen su capacidad de imponer reglas a los propios ciudadanos y de aplicar políticas públicas independientes: estos sujetos son tanto asociaciones privadas —grupos organizados, empresas económicas, Iglesias— como asociaciones de estados

y entes públicos, organizaciones internacionales y asociaciones de organismos gubernamentales y de aparatos administrativos públicos.¹

¿Cuál es el Estado que tiene la exclusividad del gobierno de un territorio y puede controlar las fronteras y dominar a sus habitantes? Ningún Estado puede controlar las fuerzas de las redes financieras internacionales, los grupos organizados mundialmente y las Iglesias. Por eso ya casi no se habla de política exterior. Todo se ha tornado global. Los Estados interactúan y se redimensionan con la concurrencia de otros “gobiernos” no estatales. Existe una gran dificultad para fijar las prelación y establecer las reglas políticas sobre los bienes y las necesidades individuales y colectivas en un mundo global que cambia de la noche a la mañana sin previo consentimiento de los globalizados. Empieza a hablarse de una política del sistema global y se abandonan las viejas palabras de la ciencia de la política internacional. A la política interestatal sucede ahora la política global. ¿Quién y cómo hace la política del sistema global? ¿Cuáles son las instituciones y mediante qué procesos se instaure esa nueva política? ¿Qué legitimidad presentan las instituciones que optan y eligen entre políticas públicas? ¿Cuál es el papel de tantos sujetos pasivos de esas opciones que se realizan, sin legitimación alguna, a escala mundial? Vaya esta bandada de interrogantes para advertir la complejidad del estudio de la ciencia política del sistema global.

6. GLOBALIZACIÓN DE LA CULTURA: BONDADES Y PELIGROS

En el ámbito de la cultura se ha producido una ambivalencia del proceso de globalización cultural, una transnacionalización de la cultura y un arquetipo del modo de ser en el mundo. El paradigma de lo deseable incide en el tipo burgués clásico, con derrumbes de utopías y crisis de ideologías. Encontramos, por una parte, la homogeneización y estandarización cultural que conduce, si las naciones no toman medidas, a la pérdida de la identidad cultural. Es fácil advertir las reacciones y resistencias que provocan la subyugación uniformizadora de los grupos mundiales más fuertes. El anhelo de cada nación, de cada cultura, es el de poder seguir siendo uno mismo; esa dañina homogeneización de la cultura y esa estandarización cultural de la globalización explican la génesis de fundamentalismos ortodoxos, de milenarismos fanáticos y de sectarismos intolerantes y facciosos. Por otra parte, se pueden advertir —gran esperanza de la humanidad contemporánea— la interpenetración de las culturas, los encuentros y los cruzamientos fertilizantes, las nuevas síntesis culturales, aunque todavía no hayamos llegado a una sociosíntesis universal, pacífica y amorosa. Si todas las culturas del mundo son mestizas, ¿por qué nos vamos a oponer al mestizaje cultural? El proceso es irreversible y deseable en cuanto a fenómeno de verdadera universalización de los humanos en el planeta. Ese dato ontológico de ser-todos-juntos-en-el-mundo tiene mucho que decir en esta hora crispada por prejuicios raciales, por fundamentalismos religiosos, por milenarismos fanáticos. Todos somos hermanos porque todos somos hijos de un solo Padre y porque todos tenemos una misma procedencia y estamos llamados a

un destino eviterno. Si el hombre no es pura materia, sino también espíritu, no todo concluye con la muerte, con el paso por este mundo. Nacimos para algo más que para dar con nuestros huesos en una tumba. El humanismo ecuménico planetario no puede ignorar la dimensión trascendente del ser humano, el núcleo inmortal de los espíritus personales. Del *status viatoris* pasamos al *status comprensoris*.

Una filosofía verdadera, una cosmovisión completa, no pueden limitar todo al simple transcurso de los sucesos históricos y de los hechos que acaecen en la tierra. Un puro horizontalismo de la globalifilia o de la globalifobia carece de una perspectiva escatológica y no da cabal satisfacción al afán de plenitud subsistencial que hay en cada ser humano que puebla el planeta. ¿Para qué o para quién pueden estar hechas estas visiones globalifílicas, globalifóbicas o mundialistas si no es para un ente hambriento de eternidad y del Ser Absoluto?

La globalización de la cultura se ha logrado por los medios de comunicación masiva que han impulsado la transnacionalización a través de la teleparticipación planetaria, de la publicidad y la propaganda de productos que conllevan un estilo de vida, de autopistas electrónicas de información (Internet, *modem* y un número de teléfono) y del cine. La *american way of life*, divulgada y conocida a escala mundial por los medios de comunicación masiva, se presenta seductoramente con escenarios hollywoodenses. No se trata de imposiciones sino de penetraciones sutiles que transmiten valores y disvalores. El comercio internacional y la publicidad exportan, con sus productos, ciertas preferencias, ciertos valores. Poco a poco se va acentuando la interculturalidad con el mestizaje cultural. La interculturalidad va ampliándose por intercambio y cruzamiento —a veces asincrónico— hasta llegar a un carácter planetario. Y está muy bien que exista el mestizaje cultural, pero sin deteriorar la identidad cultural de los diversos grupos que pueblan este planeta. Se dispone de una cantidad impresionante de información y de conocimientos en las autopistas electrónicas, pero se carece de sentido crítico. De este modo, no podrá darse una verdadera elevación cultural hacia las más altas manifestaciones del espíritu. Culturas distintas, integradas o sintetizadas, van formando un folklore planetario. Lo grave es que nos estamos quedando en la *sociedad del espectáculo*. Todo es cuestión de actores y actrices, de *playboys* y de nobles, de deportistas y locutores... Mientras la televisión y las revistas entretienen con chismes y programas anodinos, la vida cotidiana se va empobreciendo hasta el grado de poderse hablar de un tiempo, como el nuestro, de lastimosa indigencia espiritual.

No es justo atribuir toda la culpa de la vanalización actual de la sociedad y la cultura *light* al proceso de “norteamericanización” del estilo de vida. ¿Acaso no hay cosas valiosas en la cultura y en la vida de los estadounidenses? Además, los valores de los dominadores se imponen en la mente de los dominados hasta donde éstos quieran aceptarlos. Me parece frívolo hablar de la globalización en lo cultural como un proceso de *McDonalizacion* del nuevo orden mundial. En México no hemos perdido nuestro idioma, nuestra religión, nuestras costumbres ni nuestro modo de ser mexicanos, aunque se destinen muchos dólares para la propaganda de la religión protestante y de las empresas norteamericanas transnacionales.

Aunque el capitalismo sea un modo de producción, genera también —como apuntó Max Weber— un modo de vida, un *modo de ser en el mundo*, con un sistema axiológico que subyace en la globalización neoliberal. Esta globalización del neoliberalismo es la causante principal del *modo burgués de ser en el mundo*. ¿En qué consiste este modo de estar en la vida? Buscar la seguridad individual a todo trance, vivir conforme con los valores de la sociedad de consumo, endiosar el dinero, el consumo, el confort y el estatus social. Son objetivos terminales, medida de todas las cosas y personas. Hoy en día, a los jóvenes de las más diversas latitudes, en su inmensa mayoría, sólo les importa “trabajar duro y hacerse millonarios”. Al hacerse millonarios adquieren un *status* de alta estima en la sociedad burguesa. El *homo consumens* se olvida del fin último de la existencia. Sólo cuenta producir y consumir. Es triste ver ciudadanos sumisos, resignados, impotentes ante un estilo de vida que conduce a un *darwinismo social*. El grito, no siempre articulado de la sociedad actual, pero implícito siempre cuando no se expresa, es el de “sálvese quien pueda”. Escasea la solidaridad cristiana, el cuidado del hombre por el hombre, la ayuda desinteresada, la *charitas*, en la sociedad. Cada quien busca su propia conveniencia, su propia ventaja, sin importarle la conveniencia y la ventaja de los otros. Salvo los miembros de la familia, los demás no cuentan verdaderamente más que en fórmulas sociales vacías de contenido.

7. BASES Y PROYECCIONES DE LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

Los hombres han querido siempre un mundo mejor, una sociedad más justa, un modo de ser más caritativo y humano. La idea de cambio hacia algo que mejore el modelo actual, que invente un futuro diferente, supone un proyecto de transformación social, económico, político, ético y religioso. La palabra *utopía* que había servido, por lo menos, para intentar dirigirse hacia un mundo nuevo y mejor se ha desacreditado y se usa peyorativamente como algo irrealizable, quimérico, fuera de la realidad y del mundo. ¿Cómo lograr la realización de ideales, la *anticipación concreta de lo que no es pero que podría ser*? Ciertamente han muerto las utopías redentoras comunistas que prometían el paraíso terrenal en la sociedad sin clases, ha desaparecido el optimismo del progreso lineal en la historia, que desde el siglo XVIII hasta el XX había deslumbrado a tantos ilusos carentes de una seria facultad de análisis y de crítica. Pero hoy en día que ya no se piensa en cambiar el mundo, en hacer la revolución y en construir un futuro colectivo paradisiaco, gran parte de los jóvenes se han instalado en un *nihilismo cínico*: “La cuota de rebeldía que existe hoy no es acompañada por la ilusión de un futuro diferente. Vivimos en un mundo que parece cansado; a fines del siglo XX, nos encontramos con muchos y variados síntomas de agotamiento y, en algunos casos, de aburrimiento. No hay ilusiones”, observa Ezequiel Ander-Egg.²

Los autores del siglo XX hablaron, insistentemente, del “fin de las ideologías”, del “fin de la historia” y hasta del “fin de las ilusiones”. Se ha hablado, también, de la “muerte de Dios” y de la “muerte del hombre”. Lo cierto es que las ideologías no han terminado, la

historia sigue y las ilusiones persisten a pesar de todo. Si Dios existe no puede morir y si no existe no puede decretarse la muerte de Dios. El hombre no ha muerto como hombre en la tierra, aunque hayan muerto muchas de sus ilusiones y se haya empobrecido en algunas de sus dimensiones. Kierkegaard buscaba una idea, una sola idea por la cual poder vivir, luchar y morir. Esa idea, contestamos nosotros, se encuentra en Dios y sólo en Dios, no en las utopías que han causado una desesperanza generalizada. El porvenir no es una fatalidad, sino obra de libertad y de esperanza. Si el horizonte está despoblado de esperanzas y vacío de utopías, los cristianos podemos poblarlo de esperanzas y llenarlo de ideales. “Nadie puede enamorarse de una tasa de crecimiento”, decían los estudiantes del 68 francés, pero sí cabe enamorarse, decimos nosotros, de “la civilización del amor por la cual queremos luchar hasta el fin de nuestra existencia”. Se requieren, claro está, cristianos comprometidos, militantes, generosos en el impulso y esperanzados en la construcción de un futuro más cálido, más humano. Si la mayoría de los seres humanos no saben hoy a dónde van, ni saben bien qué hacer, vamos a decirles que vamos —y necesitamos su apoyo— a la civilización del amor con el proyecto del humanismo ecuménico planetario y con la razón, con la fe, con la esperanza que suscita la civilización que todos los hombres desean en su interior, aunque no lo hayan tematizado. Es preciso sacudir el conformismo, la trivialidad, la apatía y el oportunismo. Empecemos por el respeto del hombre por el hombre, por superar las injusticias del neoliberalismo para sustituirlo por el solidarismo cristiano. Dentro de las democracias pluralistas no cabe ser apresado por el pensamiento único, por la reglamentación del modo de pensar y de actuar, por la sofocación de las libertades.

Contra la globalización uniformizante proclamamos una globalización donde exista unidad en la diversidad. El pensamiento humano no puede renunciar a su tarea crítica, pero tampoco tiene por qué permanecer en una crítica destructiva, estéril. Bienvenida la crítica, pero la crítica constructiva. El triunfo universal de la ideología burguesa en versión neoliberal pasará a la historia, como han pasado tantas otras ideologías. Lo que no pasa es la sed de una sociosíntesis pacífica y amistosa entre los hombres, el respeto a la dignidad humana, que no se reduce al valor de cambio. La rentabilidad de las empresas de los multimillonarios no puede avasallar a los más débiles económicamente, a los más desprotegidos. El derecho puede poner sitio desde su fortaleza de la justicia a una sociedad injusta que no está hecha para todos los hombres. No queremos uniformización mundial de discursos, la imposición del silencio a una crítica auténtica, la sofocación de la independencia intelectual en aras del *establishment*. ¿Cómo hablar de desarrollo integral y de enfoque unificado con un puro desarrollismo económico, ayuno de los más altos valores de la especie humana? El modelo vigente de la globalización no es aceptado por los globalifóbicos ni por muchas personas más. Se busca un estilo cultural y una meta diferente. Hay un anhelo de retorno a la vida sencilla, a la naturaleza respetada en su ecología. En vez de organizar la vida en torno al trabajo, hoy se pretende, con justa razón, organizar el trabajo en torno a la vida. Se busca una cultura de la solidaridad —yo diría *naturaliter* cristiana—, que aspira a la autonomía de cada persona y de cada grupo, con mayor participación de los ciudadanos para fortalecer la urdimbre comunitaria.

Vivimos para algo más que para trabajar. Recuérdese la primacía del ocio sobre el negocio (*necotium*, negación del ocio). El misterio órfico y el misterio báquico, los días domingo entre los cristianos indican esa primacía del ocio fecundo que vuela hacia lo alto. Hablo del ocio fecundo, no de la pereza de muchos estudiantes actuales. Se trata al planeta Tierra con un “pensar calculador”, no con un “pensar pensante”, en términos de Heidegger. Resulta muy caro a la especie humana olvidar que “todo lo que le ocurre a la Tierra le ocurrirá a los hijos de la Tierra”. La explotación ilimitada no se condice con un planeta limitado. Abundan los medios técnicos pero hay pobreza en los fines desinteresados y últimos. El predominio de la *razón instrumental* debe ceder su puesto a la *razón sapiencial*.

8. UN NUEVO PROYECTO PARA UN NUEVO MODELO

Es muy fácil hablar de cambio de estructuras. Pero es una empresa muy complicada el ofrecer un nuevo proyecto para un nuevo modelo. En el contexto de la globalización en que vivimos y ante las incógnitas de nuestro siglo XXI, cabe repudiar a esos dioses del siglo XX que son vanos ídolos: el *free market* y los *mass media*. No hay que perder la ilusión de cambiar, pero hay que fundamentarla. No tenemos más que un planeta Tierra y todos somos seres-en-el-mundo. Desde este rinconcito cósmico, tenemos que asumir la responsabilidad personal por lo que pasa en nuestro planeta. Aunque nuestro esfuerzo individual sea pequeño, no se trata, simplemente, de salvar nuestra situación individual, desentendiéndonos del esfuerzo común y del bien público temporal. No creo que “la única felicidad está en el crear”, como lo creía Nietzsche; pero sí pienso que crear para servir a Dios y a los prójimos nos proporciona una legítima fruición. Concuerdo plenamente con Ezequiel Ander-Egg cuando afirma:

La única felicidad plena, y a la vez lo único absolutamente importante, es amar. Esto significa estar a favor de la libertad, la igualdad y la fraternidad; significa no encerrarnos en “lo nuestro”, como si pudiésemos vivir en una isla feliz cuando millones de seres sufren, son excluidos, no saben leer ni escribir... en fin, no tienen lo mínimo para vivir con dignidad. Vivir sin amar es estar situado en el vestíbulo de la nada, en el umbral de la muerte. “Aquel que camina sin amar —nos recordaba Walt Whitman— camina amortajado hacia su propio funeral.”³

Se formulan múltiples interrogantes vitales a nuestra humanidad, pero la única respuesta satisfactoria ha sido la de instaurar una *civilización del amor*. La humanidad ha ensayado muchas otras civilizaciones en todos los siglos que nos preceden: las civilizaciones de la guerra, la sola jurisprudencia, el arte, el cultivo de la mente, la “justicia social”... Ante la incompletud de estos pretendidos satisfactores, seguimos insatisfechos. Y que no se nos venga a recetar la civilización tecnológica actual, ayuna de brújula ética, que nos ha sumido en genocidios, hecatombes humanas y terrorismos. Es preciso cambiar nuestra tabla de valores para poner en la cúspide el valor religioso del amor a Dios y el amor a nuestros semejantes. Bien nos dice el apóstol Juan, sintetizando

el mensaje de su maestro Jesucristo: “El que no ama permanece en la muerte”.

En las luchas, a veces violentas, por la justicia social y por la justicia internacional; en las canciones de protesta y en el clamor de los pueblos para que cese el terrorismo, hay una especie de mensaje palpitante que nos insta a la necesidad del amor. Ese amor verdadero que por no practicarse en las relaciones interpersonales y en las relaciones internacionales nos está llevando a la autodestrucción. ¿Qué vamos a hacer? ¿Qué podemos esperar? Hombres y mujeres tendrán que aplicarse vigorosamente al redescubrimiento de su auténtica dignidad personal de sustancia individual, de naturaleza espiritual abierta hacia los demás. Hombres y naciones tienen que abrirse a los otros hombres y a las otras naciones, tienen que acabar con el individualismo exagerado y con el chauvinismo xenófobo. Lo que podemos y debemos hacer es enjuiciar y dinamizar las fuerzas motrices de nuestro ser y de nuestra conducta. En medio de la confusión reinante, el “instinto” previsor de los seres humanos está ávido de escuchar las voces de los profetas de una nueva era que reaccionan contra una sociedad vacía, sin nada significativo que ofrecer a los seres humanos. Es la hora del discernimiento para tomar decisiones. Estamos en el límite de la resistencia, y la estructura global empíricamente construida e identificada con el neoliberalismo amenaza derrumbarse. La clave para la solución de los problemas está en una educación para el amor y no en la ebriedad de la nueva revolución industrial electrónica. No se ha reparado suficientemente que en lo más profundo y radical de la esencia humana hay un núcleo de amor más hondo que las raíces genéticas, aunque este núcleo sea suprasensible. Se piensa ingenuamente que la información almacenada en el DNA de cada una de nuestras células alberga el secreto de nuestros destinos personales. Pero el ser humano no se define por el DNA sino por el amor, porque el amor es un movimiento óntico antes de ser un sentimiento. El *ens amans* no puede realizarse sino amando y siendo amado.

Hay en cada uno de los seres humanos que pueblan la tierra cualidades positivas, importancias objetivas, que suscitan estimación y que pueden convertir al hombre en un promotor de valores. Todo es cuestión de despertar el impulso a realizar valores después de reconocernos. Esfuerzo constante para construir una civilización en donde cada individuo pueda realizarse en su ser como en su quehacer y en su propia perfección. En esta civilización que esperamos con espera esperanzada no se descuidan los primarios valores vitales que satisfacen los requerimientos más urgentes de las personas: salud, utilidad, alimento, vestido, casa, dinero, divertimento y ejercicio físico. Todo ello asumido de manera conveniente y razonable. Pero no sólo vamos a realizar los valores vitales, sino también los valores psicológicos que orientan a la perfección personal, en desarrollo gradual: autoestima —que no llegue a la sobrevaloración—, servicio recíproco, comprensión, relación amigable, entrega desinteresada. Se trata no sólo de valores psicológicos, sino también de valores espirituales constituidos por postulados éticos, políticos, estéticos y jurídicos. Las personas no pueden imponer un tiránico silencio a las preguntas “por qué” y “para qué”. Buscamos todos un sentido último válido para nuestra vida personal. Sin ese sentido último quedaríamos sin respuestas satisfactorias, sin sabiduría vital y sin avecinamiento eterno. ¿Hacia dónde nos dirigimos? La filosofía y la

religión son las disciplinas que pueden darnos luces para advertir la inspiración imperativa del ser humano a lo trascendente. So pretexto de laicismo escolar se ha silenciado la dimensión religiosa en la educación de la juventud. ¿Cómo puede haber valores humanos al margen de los valores religiosos? ¿Cómo dar una última respuesta al “para qué” de la existencia y de la vida humana sin acudir a la religión? La verdad, el bien, la belleza trascendente de Dios son y a Dios conducen. El último fin, y no fines inmediatos, intermedios, es el que debe presidir todas, absolutamente todas nuestras acciones. No es posible actuar finalísticamente, con fines inmediatos, sin relacionarlos de modo conveniente con el fin último. ¿Por qué y para qué voy a actuar para realizar un fin próximo, si este fin próximo no se relaciona favorablemente con el fin último? Uno de los graves defectos de los hombres es que piensan “atolondradamente” en lo que van a hacer hoy o mañana, sin pensar si esa conducta favorece la consecución del fin último que es nuestro Bien saciante. No podemos omitir los valores religiosos de nuestra vida, porque nuestra vida aspira al Bien supremo y ese Bien supremo se nos da en la conducta religiosa que colabora con el auxilio que viene de lo alto. Ciertamente los valores supremos son los valores religioso-espirituales que se realizan en la experiencia de cada cual en su itinerario hacia el Ser absoluto, eterno y perfecto.

Todos los intelectuales serios de nuestro tiempo están acordes en afirmar que vivimos en una *sociedad estructuralmente injusta*. Ahora bien, en una sociedad estructuralmente injusta, el ciudadano no puede ser cabalmente sujeto de los más altos valores del hombre y de la sociedad. No hay cambio en la sociedad sin cambio en el hombre. Si la sociedad se mejora —y todos lo deseamos— se mejora el ser humano. Pero, ¿cómo puede mejorarse el ser humano sin valores que estén a nivel personal y social? La corrupción a todos los niveles es la cloaca de esa historia enervante y autodestructiva. Imposible escatimar los valores al servicio del cambio social, si se desea, realmente, un mundo mejor. Es preciso darle al amor su auténtica dimensión comunitaria social. El porvenir del hombre depende del primado de una cultura ordenada que enarbole la primacía del espíritu.

9. LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR NO ES UNA UTOPIA IRREALIZABLE

¿Qué es la civilización del amor? *Civilización significa un conjunto de valores y disvalores que configuran y expresan la cosmovisión de una comunidad humana*. El pensar, el sentir, el querer, el creer y el actuar de una sociedad configuran una civilización que puede recibir el nombre de “civilización del amor”, siempre que el afecto vivo, benevolente y promocional que profesa el hombre a Dios y a sus prójimos se enseñoree de esa civilización. El escritor Rafael Checa apunta:

La civilización del amor es el anhelo y el proyecto, no la utopía del cristiano. La civilización del amor es en definitiva el Reino de Dios que ya inauguró Jesús con su Muerte-Resurrección. Si tomamos en cuenta que la esperanza del cristiano es escatológica pero también histórica, es humana pero al mismo tiempo teologal, no

podemos menos de suponer un compromiso serio para la temporalidad en la que se forja el Reino de Dios. El cristiano se siente comprometido y empeñado en este mundo para hacerlo mejor.⁴

En este anhelo de forjar un mundo mejor, los cristianos nos sentimos unidos con todos los hombres de buena voluntad de las diversas religiones que hay en el planeta y que buscan, como nosotros, una sociosíntesis pacífica y amistosa. Sólo cuando el amor es la tónica dominante, el ingrediente superior de una comunidad, cabe decir que hemos llegado a una civilización del amor. Se podrá decir que nuestro mundo es un mundo contradictorio, exasperado por los odios y lacerado por el terrorismo y las guerras. Pero también cabe afirmar que en este mundo paradójico sólo ese *Reino de Amor, de Justicia y de Paz*, anunciado por Jesucristo, constituye la civilización anhelada por todos los hombres de buena voluntad y de mente despejada. La tarea que nos espera, en la reestructuración social cuya base está en el amor, es muy grande. Se exigen unos valores del espíritu que configuran la escala mayor. Más allá del ansia de poder, de la fascinación del placer, de la ambición del tener, está el afán de plenitud subsistencial, el anhelo de perfección, el hambre de eternidad, la sed que sólo la felicidad ultraterrena puede calmar. Mientras tanto, la milicia de los intelectuales al servicio de la civilización del amor tendrá que luchar contra la injusticia, contra la opresión, contra la esclavitud de toda índole.

Amemos como anhelaríamos ser amados por los demás. Si todos somos semejantes y prójimos, ¿por qué no habríamos de amarnos? En esta sociedad donde privan las desigualdades sociales y la injusta distribución de la riqueza, menester es amar a los demás, sin excluir a los enemigos, amando especialmente a los que más sufren. El amor es un darlo todo, hasta la vida personal, pero no solamente es un dar sino un darse a sí mismo hasta que duela —como decía la madre Teresa de Calcuta—, hasta el agotamiento. Un amor que no espera respuesta, que no pide recompensa, que da con pleno desinterés y que no mide distancias. ¡Pobre de aquel que no esté convencido de que el valor supremo de la vida es el amor de Dios y del hombre! El hielo de la indiferencia sólo se puede deshacer con un corazón humano que ame sin límites y sin descanso. Sólo en la civilización del amor se desvanecen los pretextos para la injusticia, caen por tierra las barreras del odio, adviene la fraternidad y se comparte generosamente lo que se tiene. “El amor da paso inmediato a la justicia”, dice luminosamente Rafael Checa.⁵ En la base de la estructura del Reino de la Justicia entre los hombres está el amor que produce la justicia. Porque la civilización del amor es justa, supera las carencias más urgentes del ser humano: alimento, vestido, salud, casa, libertad y cultura. Urgencias que constituyen derechos fundamentales de los humanos, y que emanan de los postulados básicos de la dimensión jurídica del hombre y del derecho natural, nos instan a construir una sociedad sobre la base de la igualdad humana esencial y del mundo al servicio de todos.

Todos los hombres somos iguales por naturaleza, por origen, por destino; por lo tanto, no cabe discriminación racial, por color de la piel, condición social, posición económica, estado de salud física o mental, situación cultural, postura ideológica, credo religioso o posición política. Todos los bienes de la tierra están puestos por el Ser

Absoluto, por la Suprema Realidad Irrespectiva, para todos los hombres. Los bienes terrestres no son para un Estado más poderoso o para una raza más fuerte. El equilibrio entre la creciente población del globo y la producción de alimentos propios para el hombre tiene que ser fundado para evitar el hambre, las masas miserables, la insalubridad, la incultura, que son una vergüenza para la sociedad contemporánea, un oprobio que clama justicia al cielo. Las carencias sociales se dan porque ya no existe la vigencia de los valores humano-cristianos. Hay que vivir esos valores y proyectarlos después en la comunidad. Sin la promoción de valores no hay factores decisivos para el cambio. Consiguientemente, promovamos los valores humano-cristianos para instaurar la civilización del amor.

¿Cómo instaurar el Reino de la Paz? La respuesta es sencilla: la paz sólo se da cuando existe un orden justo. La paz, dicho de otra manera, es fruto del orden justo. Todas las latitudes de la tierra, en la globalización que actualmente vivimos, claman por la paz. Los pueblos de Occidente y los pueblos de Oriente sufren la crueldad del terrorismo y de las guerras que causan daños a la población civil: mujeres, niños, ancianos. En el interior de la conciencia humana, cristianos y musulmanes, no fanáticos, exigen la paz. La paz como armonía de las relaciones humanas en todos los niveles: interpersonal, familiar, social, estatal e interestatal. La paz como tranquilidad en el orden, como justa concordia entre los hombres, es entendimiento mutuo por encima de diferencias ideológicas. El ser-todos-juntos-en-el-mundo nos impone un caminar en paz para conseguir objetivos históricos inmediatos y supremos. Colaboración, ayuda mutua en empresas, sinceridad en las negociaciones, beneficio compartido, todo eso contribuye a una paz activa y duradera. Paz como factor decisivo de progreso axiológico en lo personal y en lo comunitario. Paz constructiva que concilia y no destruye, que acepta al otro como es y no lo odia, que busca la felicidad para todos y no la desgracia. Hombre y sociedad están comprometidos en esta tarea que supone educación, salud física y mental, integración sin marginados, hogar para todos, cercanía del hombre hacia el hombre para construir un ambiente cálido, acogedor, donde cada quien puede decir su palabra leal. Sin esa paz justa, activa, duradera por amorosa, no cabe construir la civilización del amor que todos los hombres, díganlo o no, anhelan desde el hondón de su alma.

No será perfecta, ciertamente, porque ninguna obra humana lo puede ser, pero sí será un Reino de Justicia y de Paz incendiado por el amor. He aquí un programa completo para llegar a la meta: 1) Asegurar la presencia de valores (entre ellos y de modo sobresaliente la plena libertad religiosa); 2) respeto, en el modelo desarrollista, a la dimensión personal que nunca puede perderse; 3) tutela del derecho a la vida, desde el embrión hasta la muerte natural; 4) promoción de la familia amenazada hoy en día por dictaduras y por la falta de responsabilidad moral; 5) pluriculturalismo enriquecedor; 6) preservación de los ecosistemas amenazados por la voracidad de hombres y empresas. Los cristianos y los hombres de buena voluntad de todas las grandes religiones podemos dar testimonio y constituirnos en la levadura de esa civilización del amor —justa, solidaria y fraterna—, a la que cada uno de los habitantes de este planeta aspiran.

No hay más que un solo Ser fundamental y fundamentante, una sola Suprema

Realidad Irrespectiva. A ese Ser debemos darle todo nuestro ser, todo nuestro corazón y toda nuestra vida, en alianza de amor, en entrega renovada. Llamamos a nuestros prójimos y a nuestros semejantes por amor a Dios que nos hizo semejantes. El llamado a la civilización del amor, con opción preferencial por los pobres y por los marginados, puede ser acatado como vocación o desoído como rebeldía. En esa decisión nos va nuestra felicidad o nuestro fracaso radical. Ese llamado a construir la civilización del amor no es un llamado débil, ineficaz, quimérico, sino un llamado vigoroso, eficaz y factible. Se piensa estultamente que la violencia es el único camino en la historia que logra los cambios. No podemos negar que en algunos casos ha sido la violencia la que ha conseguido —a costa de la muerte y la desolación— cambios carentes de latido amoroso. El hombre no se caracteriza ónticamente por la fuerza bruta, sino por la razón y por el amor. *“Todavía no hemos estrenado la fuerza del amor”*, ha dicho algún latinoamericano ilustre. Sólo viviendo la integridad del amor —incluyendo a los enemigos— podremos construir todos juntos la civilización del amor.

En el interior de los pueblos de todas las naciones se advierte un vigoroso y grande anhelo de unidad, un retorno a la verdadera comunidad internacional que delineó magistralmente Francisco de Vitoria. Sólo en esa comunidad interestatal donde rige el bien público internacional se pueden romper todas las barreras de indiferencia y de odio, sólo así se puede construir una Organización de Naciones Unidas más justa, más solidaria y más amistosa. ¿Acaso la Organización de las Naciones Unidas, como antes lo fue la Sociedad de Naciones, no son una simple traducción jurídica de los deseos de paz que alberga la auténtica República del Orbe? Con una relación honesta entre los hombres, basada en la verdad, esa auténtica libertad nos hará libres. Profundizamos en la verdad sobre el hombre y sobre el mundo para ser mejores hombres con los hombres y mejores seres en el mundo. Tomar los grandes caminos de la historia para forjar una civilización del amor es privilegio de seres humanos cabales. No desconocemos que a través de toda la historia del hombre se lleva a cabo una lucha en el mismo hombre, por el hombre y por Quien hace que haya vida y nos trajo a la existencia por amor. El siglo XXI sigue siendo un campo de batalla donde se libra esa lucha entre la Ciudad de Dios —la civilización del amor— y la ciudad terrenal que vive gravitando en torno del tiempo y de la nada. Sólo los desagradecidos caen en la tentación de enlodar su imagen y de rechazar a Dios para arrastrarse, como reptiles, con la vana pretensión de morar este cosmos como “si Dios no existiera”. A pesar del terrorismo y de la guerra que actualmente vive nuestro mundo, nunca será tarde para colaborar en la obra de fraternidad entre los seres humanos y entre los pueblos. Juan Pablo II, desde su alto sitio, nos instaba a construir un mundo nuevo:

Os corresponde pues, a vosotros, la misión de asegurar en el mundo futuro la presencia de valores como la plena libertad religiosa, el respeto a la dimensión personalista del desarrollo, la tutela del derecho a la vida, la promoción de la familia, la valoración de la diversidad de culturas con miras a un enriquecimiento recíproco y la salvaguardia del equilibrio ecológico amenazado por peligros cada vez más graves.⁶

Ciertamente estamos rodeados de temores, violencias, venganzas, desconfianzas,

pero tenemos el don de reconciliarnos, de saber perdonar. Nuevamente, sólo viviendo la integridad del amor —incluyendo a los enemigos— podremos construir todos juntos la civilización del amor.

10. CONSTRUCCIÓN Y DEFENSA DE LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

Los promotores de los valores espirituales tenemos una tarea decisiva y una colaboración importante en la construcción de la civilización del amor. El punto de partida son los valores humanos para el cambio social proyectado. Antes de ese cambio social se requiere el cambio del hombre. Individuo y comunidad interactúan en forma provechosa siempre que los sujetos de los valores, que son los seres humanos, los encarnen y los vivan en sociedad. Los escépticos piensan que esa civilización del amor es una quimera irrealizable. También se pensó en Michoacán lo mismo, cuando Vasco de Quiroga, el querido y entrañable Tata Vasco, emprendió su reforma, desarrollando personalmente la *Utopía* de Tomas Moro. Lo que en Europa fue imposible, en México se hizo realidad. Que no se nos venga a decir entonces que la civilización del amor es una quimera irrealizable. El hombre, *ens amans*, está abocado al amor, no al odio. Sólo cuando se desnaturaliza, cuando se deshumaniza, vive en una miserable casa del odio y del rencor. La civilización del amor se construye desde el corazón mismo de cada persona humana que quiera llegar a su cabal desarrollo individual y social. Está muy bien que se hagan las necesarias renovaciones de leyes, de instituciones, de políticas, pero sin el cambio en los seres humanos resultará frustrado el proyecto. Confiamos más en los hombres que en las instituciones. Las instituciones sólo son auxiliares de las personas honestas en la construcción de la civilización anhelada. Cada persona tiene valores auténticos que pueden ser aprovechados en el esfuerzo común. Por supuesto siempre son necesarios los líderes que animen espiritualmente y promuevan los valores necesarios de realización para llegar al modelo de la civilización del amor. Todos los recursos operativos del proyecto entran en acción desde la conciencia humana que sigue el imperativo de marchar hacia un mundo mejor. Los pasos de los promotores en el proyecto de la civilización del amor son los siguientes:

1. Conocimiento de la sociedad en que se vive.
2. Evaluación de los elementos positivos y los elementos negativos para rescatar todo lo rescatable.
3. Selección de medios que configuren el proyecto que apunta al modelo deseado.
4. Puesta en acción del proyecto con firme y perseverante decisión.

Los líderes o guías que animan a los pueblos tienen la misión de auxiliar a las personas para esclarecer su vocación, para instarlos a que den una respuesta de fidelidad a esa vocación y para señalarles su misión dentro de la construcción de la civilización del amor. Vamos a empezar por apresurar en México el momento de la venida de la civilización del amor, para proseguir, después, en América Latina y en el mundo.

Es posible que existan sueños irrealizables, pero la civilización del amor no es un sueño irrealizable. Vivir en suspenso atómico con el miedo prendido a las entrañas, por la guerra o por el terrorismo, no es la única forma de vivir ni puede demostrarse jamás su necesidad. Con buena voluntad de los gobiernos, las industrias bélicas pueden convertirse en fábricas de alimentos. Basta de espionajes bélicos y de satélites de inspección, de bases espaciales de lanzamiento y de pruebas atómicas, de fabricación de armas químicas contaminantes y de invasiones que vulneren el derecho internacional. El mundo está dado a los hombres, por su Creador, para que lo habiten como hermanos, sintiéndose criaturas del mismo Creador. San Agustín nos hablaba de la Ciudad de Dios y del hombre donde reinaba el amor en comunión íntima de personas y de familias. Fray Francisco de Vitoria nos habló de la República del Orbe en donde el mundo entero vive espontáneamente, sin discriminaciones y sin fronteras nacionales, con participación de todos para el bien público internacional. La Ciudad de Dios agustiniana y la República del Orbe vitoriana pueden ser llamadas, con razón, la *civilización del amor*. En esa civilización no caben la explotación del hombre por el hombre, el consumismo delirante, la incitación al libertinaje moral. Postulamos la cultura de una libertad dentro del orden, que no se desfleca; la cultura de la sociedad pacífica y pacificadora en sentido activo. ¿Por qué no habría de haber una unión plural, armónica, justa, respetada y digna? ¿Es que no se puede trabajar por el amor, por la verdad, por la justicia y por la democracia de inspiración cristiana a nivel universal? Todos los que no hemos perdido la esperanza de un mundo mejor y de una sociosíntesis pacífica y amistosa sabemos que la *civilización del amor* puede ser construida y preservada.

ÍNDICE DE AUTORES

- Adenauer, Konrad: 159
Adler, Mortimer J.: 73
Agustín, san: 37, 41, 46, 48-49, 73-74, 76-77, 116, 135-136, 143, 146, 185, 190, 227, 265, 306; *véase* Hipona, Agustín de
Alighieri, Dante: 106
Ander-Egg, Ezequiel: 292, 292n, 295
Aquino, santo Tomás de: 95, 185, 251
Aristóteles: 56, 95, 186, 215
Athayde, Tristán de: 212, 213n
Attinà, Fulvio: 287, 287n
Azpiazu, Joaquín: 207n, 212, 213n
- Bastiat, Frederick: 152
Benedicto XV, papa: 74, 178
Blardone, Gilbet: 154n
Blavatsky, madame: 201
Bosmans, Phil: 224, 226
Bruera, José Juan: 72, 72n, 77, 77n
- Callens, S. J, Paul L.: 247
Calvez, Jean Ives: 164
Campelo, Moisés Ma.: 47, 47n
Capanagra, P. Vitoriano: 135
Casas, Bartolomé de Las, fray: 265
Chartier, Henri Vial Michelle: 154n
Checa, Rafael: 299, 299n
Chenú, M. D.: 34, 216
Chomsky, Noam: 284
Cicerón, Marco Tulio: 211n

Confucio: 22
Cruz, Juan de la, san: 42

Dabin, Jean: 92, 207n
Descartes, Renato: 25, 222
Díaz del Castillo, Bernal: 245
Dietrich von Hildebrand: 44-45

Eckhart, maestro: 41, 41n
Erhard, Ludwig: 159

Ferguson Creme, Vailey: 197, 201
Folliet, Joseph: 154, 154n
Fornet Betancourt, Raúl: 17-18, 20-21

Gandhi, Mahatma: 225
Gaspariano Tela, Cristóbal: 197, 203
Gestel, C. van: 192, 192n
Goethe, Johann Wolfgang von: 27, 43, 137
Grof, Stan: 198
Gundlach, G.: 86, 86n
Guyau, Marie-Jean: 231-232
Guzmán, Domingo de: 65-66

Habermas, Jürgen: 19
Hamburguer, Siegfried Johanness: 45
Hayek, Friedrich von: 158
Häring, Bernard: 149
Hebbel, Christian Friedrich: 138
Hegel, Georg W. F.: 19, 160
Heidegger, Martin: 90, 150, 269, 294
Hillaire, P.: 212n
Hipona, Agustín de: 73-74, 138; *véase* Agustín, san
Hobbes, Thomas: 194

Höffner, Joseph: 86, 87n

Ihering, Rudolf von: 72 , 250

Josefo, Flavio: 203

Juan Pablo II, papa: 113-115, 117-118, 175, 181-183, 193, 233-234, 304, 304n

Juan XXIII, papa: 181

Kant, Immanuel: 78-79, 150

Kelsen, Hans: 72, 79

Ketteler, von, monseñor: 171

Kierkegaard, Sören: 292

Kimov, P. Evdo: 64

King, Martin Luther: 225

Kolbe, Maximilian: 225

Kolping, Adolf: 171

Korn, Alejandro: 123

Landa, Rubén: 138, 262-263

Laski, Harold: 159

León XIII, papa: 175, 178, 236

Lipmann, Walter: 158

Loason, Mary: 187

López Lara, P. Ramón: 253

López Portillo, José: 70n-71n, 80-81

Ludwig, von Mises: 283

Luna, Antonio de: 128

Lutero, Martín: 194

MacLeing, Shirley: 200-201

Maheu, René: 220

Malthus, Robert: 152

Maresca, Mariano: 129

Martínez del Campo, R.: 166

Marx, Karl: 164-166, 261
Mateo, san: 138
Máximo el Confesor, san: 64
McLuhan, Marshall: 26-27, 276
Messner, Johanness: 100, 100n, 107-108
Mises, Rudolf von: 158
Moreno, Juan Joseph: 244-246
Moro, Tomás, santo: 252, 262, 262n, 305

Nietzsche, Friedrich: 295

Ortega y Gasset, José: 269

Pablo IV, papa: 117
Pablo VI, papa: 181, 233
Pablo, san: 57; *véase* Tarso, Pablo de
Palacios, Juan Miguel: 42
Panikkar, Raymundo: 22, 23n, 24
Papini, Giovanni: 285
Pascal, Blas: 37, 51
Pedro, san: 114
Píndaro: 115, 187
Pío X, papa: 178
Pío XI, papa: 155, 174-175, 179
Pío XII, papa: 75, 169, 169n, 179
Plank, Max: 280
Platón: 44, 58, 24, 252

Quiroga, Vasco de: 109, 244-245, 247-254, 261-268, 271, 305

Ramtha: 197, 199
Recasens Siches, Luis: 160, 160n
Reyes, Alfonso: 124, 139
Ricardo, David: 152

Rodo, José Enrique: 122
Röpke, Wilhelm: 158
Ruiz-Giménez, Joaquín: 251

Sales, Francisco de, san: 66
Salvoldi, Valento: 149, 149n
Sánchez Agesta, Luis: 160n, 193, 193n
Sartre Jean Paul : 270
Say, Jean Baphtiste: 152
Scheler, Max: 38, 42-43, 150, 168, 271
Scherlemer-Alst von, barón: 170
Segúr, Philippe Paul, conde de: 72
Sheen, Fulton J.: 161n
Smith, Adam: 152
Sócrates 15, 186
Spangler, David: 196, 196n, 201
Suárez, Francisco: 128, 185, 190-191, 243

Tales de Mileto: 15
Taparelli, Luigi: 99
Tarso, Pablo de: 34, 217; *véase* Pablo, san
Teresa de Calcuta: 300
Thils, Gustavo: 263-264

Vasconcelos, José: 123, 139, 276
Verdross, Alfred: 189
Verzosa, Raúl: 204n
Vitoria, Francisco de: 185, 187, 191, 191n, 303, 306
Vizcarra, Zacarías: 267

Washington, George: 81
Weber, Max: 284, 291
Weisgerber, L.: 89
Wetter, Gustav A.: 163

Whitman, Walt: 295

Wojtyla, Karol, cardenal: 51-52, 61-62; *véase* Juan Pablo II, papa

Xirau, Joaquín: 38-39

Zubiri, Xavier: 42

Zumárraga, Juan de, fray: 264-266

- ¹ Raúl Fornet Betancourt, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México, 1944, p. 10.
- ² Raúl Fornet Betancourt, *ibid.*, p. 13.
- ³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 12, Francfort, 1970, p. 114.
- ⁴ Raúl Fornet Betancourt, *Filosofía intercultural*, *op. cit.*, p. 21.
- ⁵ Raymundo Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1990, p. 108.
- ⁶ Raymundo Panikkar, *ibid.*, p. 112.
- ⁷ Raymundo Panikkar, *ibid.*, p. 120.
- ⁸ Marshall McLuhan, *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, 9ª ed., Editorial Diana, México, 1982, p. 437.

- ¹ Epístola a los Corintios 13, 4-8.
- ² Joaquín Xirau, *Amor y mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 117.
- ³ *Ibid.*, p. 132.
- ⁴ Maestro Eckhart, Sermo LV, n. 552.
- ⁵ San Agustín, *De Doctrina Christiana*, L. I, c. XXVII-XXVIII.
- ⁶ San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, p. 59.
- ⁷ Max Scheler, *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1996 (Colec. Espirit), p. 22.
- ⁸ *Ibid.*, p. 39.
- ⁹ *Ibid.*, pp. 45-46.
- ¹⁰ Dietrich von Hildebrand, *La esencia del amor*, EUNSA, Ediciones de Navarra, Pamplona, 1998, p. 73.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 399.
- ¹² Siegfried Johannes Hamburger, “Kühnheit der Liebe”, Balduin Schwarz (Hrsg), *Wahrheit, wert und Sein*, Regensburg, 1970, s. 100
- ¹³ Moisés Ma. Campelo, O. S. A., *La inquietud, esa postura humana*, Editorial Studium, Madrid, 1969, p. 239.
- ¹⁴ San Agustín, Sermo, CCCXXXVI, 2
- ¹⁵ San Agustín, *No lo salvus esse sine Vobis*, Sermo XVII, 2.
- ¹⁶ Cardenal Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1969, p. 81.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 83.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 86.
- ¹⁹ Ladislao Boros, *El hombre y su Dios*, Ed. Paulinas, Madrid, 1972, p. 116.
- ²⁰ San Pablo, Tim. 3, 4.
- ²¹ Cf. Ignacio Leep, *Psicoanálisis de la amistad*, Carlos Lohle, Buenos Aires, 1974.
- ²² Cardenal Karol Wojtyła, *op. cit.*, p. 142.
- ²³ *Ibid.*, p. 152.
- ²⁴ P. Evdo Kimov, *Sacramento del amor. El misterio conyugal a la luz de la tradición ortodoxa*, Libros del Nopal, Ediciones Ariel, Barcelona, 1966, p. 283.

- ¹ J. López Portillo, *Filosofía política de José López Portillo*, Secretaría de Programación y Presupuesto, México, 1979, p. 99.
- ² *Ibid.*, p. 100.
- ³ *Idem.*
- ⁴ José Juan Bruera, *Filosofía de la paz*, Editorial Losada, México, 1953, p. 127.
- ⁵ Mortimer J. Adler, *Cómo pensar sobre la guerra y la paz*, traducción de A. Romera Vera, Rosario, Argentina, 1944, p. 327.
- ⁶ Miscelánea agustiniana, *S. Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Roma, 1930, O. 633.
- ⁷ San Agustín, *De civitate Dei*, 19, 11.
- ⁸ Benedicto XV, “Pacem dei mundis”, 23 de mayo de 1920.
- ⁹ Pío XII, “Meminisse iuvat”, 14 de julio de 1958.
- ¹⁰ San Agustín, *De civitate Dei*, 19, 13, 1; ML 41 640.
- ¹¹ *Idem.*
- ¹² *Idem.*
- ¹³ *Idem.*
- ¹⁴ *Idem.*
- ¹⁵ *Idem.*
- ¹⁶ San Agustín, “Sermones” 168, 2; ML 912.
- ¹⁷ José Juan Bruera, *Filosofía de la paz*, *op. cit.*, p. 117.
- ¹⁸ Emmanuel Kant, *Principios metafísicos del derecho*, traducción de G. Lizárraga, Madrid, 1873, p. 229.
- ¹⁹ Hans Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado*, Imprenta Universitaria, México, 1949, pp. 203-204.
- ²⁰ J. López Portillo, *Filosofía política de José López Portillo*, *op. cit.*, pp. 116-117.

¹ G. Gundlach, “Solidarismos”, en *Staatslexicon*, t. VI (1931), (Col. 1614).

² Joseph Höffner, *Manual de doctrina social cristiana*, Editora de Revistas, Madrid, 1988.

³ Johannes Messner, *La cuestión social*, Ediciones Rialp, Madrid, 1976, p. 860.

¹ Juan Pablo II, “Encuentro con el mundo de la cultura”, *Presencia y palabra de Juan Pablo II en México*, Cydsa, 1990, p. 158.

² *Idem.*

³ San Agustín, *De civitate Dei*, libro XI, c. 17

⁴ *Presencia y palabra de Juan Pablo II en México, op. cit.*, p. 186.

⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁶ *De libero arbitrio*, II, 9, 26, *Patrología latina* de Migne, 32, 1254.

⁷ Introducción general a *Obras completas de San Agustín*, tomo I, BAC, Madrid, 1994.

⁸ V. cred. 12, 27, P. L. 42, 84.

⁹ *De civitate Dei*, VIII, en *Corpus Christianorum*, 47, 216.

¹⁰ *Universidad, política y pueblo*, UNAM (Dirección General de Difusión Cultural), México, pp. 22-23.

¹¹ *Testimonio*, Editorial Trivium, Monterrey, 1950, p. 5.

¹² San Agustín, *De civitate Dei*, 19, 131; M. L. 41, 640.

¹³ B. Härring y V. Salvoldi, *Tolerancia para una ética de solidaridad y paz*, Santa Fe de Bogotá, 1945, p. 45.

¹⁴ Joseph Folliet, Gilbert Blardone y Henri Vial Michell Chartier, *Doctrinas sociales de nuestro tiempo*, Ediciones Humanismo, Buenos Aires, 1959, p. 11.

¹⁵ Luis Recasens Siches, *La filosofía del derecho en el siglo XX*, México, 1941, p. 137.

¹⁶ Cf. Luis Sánchez Agesta, *Lecciones de derecho político*, Imprenta Hijo de Paulino V. Traveset, Granada, 1945.

¹⁷ Discurso pronunciado en el Tercer Congreso Panruso de los Komsomols, 2 de octubre de 1920.

¹⁸ Fulton J. Sheen, *El comunismo y la conciencia occidental*, Espasa-Calpa, Buenos Aires, p. 64.

¹⁹ Pío XII, radiomensaje del 1º de julio de 1941, C. E. D., núm. 14, p. 473.

²⁰ *Derecho internacional público*, Editorial Aguilar, Madrid, 1955, p. 17.

²¹ *De civitate Dei*, IV, 15.

²² *Tratados de las Leyes y de Dios Legislador*, libro II, artículo XX, pp. 191-192, ediciones bilingües, Instituto de Estudios Políticos, Madrid MCMLXVII.

²³ *Obras de Francisco de Vitoria*, Relaciones Teológicas; edición crítica del texto *De la Potestad Civil*, 21, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLX, pp. 191-192.

²⁴ C. Van Gestel, *La doctrina social de la Iglesia*, Ed. Herder, Barcelona, 1961, p. 415.

²⁵ Luis Sánchez Agesta, “La actitud cristiana ante la vida política”, en *La doctrina social de la iglesia. Actas del congreso sobre la doctrina social de la iglesia y la realidad contemporánea*, Ed. Idearium, Mendoza, Argentina, 1982.

²⁶ David Spangler, ERS: 170.

²⁷ Lee Steven, *Ramtha. Sin límites*, Raimner, WA, 1992, p. 30.

²⁸ Raúl Verzosa, *Nueva Era y cristianismo*, BAC, Madrid, 1995, pp. 105-106.

²⁹ Cf. Joaquín Azpiazu, S. J., *El Estado católico: líneas de un ideal*, Edit. Rayfe, Madrid, 1939.

³⁰ Jean Dabin, *Doctrina general del Estado*, Ed. Jus, México, 1946, p. 396.

³¹ “Gaudium et Spes”, *Documentos completos del Vaticano II*, Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús,

Bilbao, 1965, p. 184.

³² *Ibid.*, p. 191.

³³ Marco Tulio Cicerón, *De natura deorum*, III. 95.

³⁴ P. Hillaire, *La religión demostrada*, Luis Gili, Barcelona, 1955, p. 363.

³⁵ Joaquín Aspiazu, *op. cit.*, p. 38.

³⁶ Tristán de Athayde, *Política*, cap. IV. p. 116.

³⁷ Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966, p. 692.

³⁸ Sermo Lambot 2 PLS 2 755.

³⁹ Documento aprobado en Puebla (8), Librería Parroquial, México, 1979, p. 38.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Fragmentos de la vida y virtudes del P. Bv. Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. Don Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacán, y Fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid*, Talleres Gráficos del Gobierno, Morelia, Michoacán, 1965, p. 3.

⁴³ *Ibid.*, p. 5

⁴⁴ Misiva firmada por fray Martín de Valencia, fray Alonso de Herrera, fray Luis de Fuensalida, fray Francisco de Buensalida, fray Francisco de Soto, fray Antonio Ortiz y fray García de los Ángeles, mayo de 1532, citada por el P. Ramón López Lara, en su estudio “El Oidor”, publicado en el volumen *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, Editorial Jus, México, 1965, p. 13.

⁴⁵ Cap. 198, “La Conquista de la Nueva España”.

⁴⁶ *Fragmentos de la Vida y Virtudes del Ilmo. Y Rmo. Sr. Dr. Don Vasco de Quiroga, op. cit.*, p. 7.

⁴⁷ *Tata Vasco. Un Gran Reformador del siglo XVI*, Editorial Jus, México, 1959, p. 39.

⁴⁸ *La lucha por el derecho*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1921, p. 55.

⁴⁹ *Summa Teológica*, II.II. q. 29, art. 3 ad 3um.

⁵⁰ *Derecho y vida humana*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, p. 204.

⁵¹ *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, Editorial Jus, México, 1965, pp. 23-24,

⁵² Véase *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México, y Michoacán, dispuestas por su Fundador el Rmo. y Venerable Sr. Don. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de Michoacán*, publicadas en el multicitado libro de Juan Joseph Moreno, después de concluir la biografía.

⁵³ Tomás Moro, *Utopía*, Editorial Fama, Barcelona, p. 80.

⁵⁴ *Don Vasco de Quiroga*, Biografías Gandesa, Ediciones Grijalva, México-Barcelona, 1965, p. 118.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 187

⁵⁶ *Teología de las realidades terrenas*, tomo I, Ediciones Desclec de Brower, p. 27.

⁵⁷ *Apud. M. Cuevas, Documentos inéditos del siglo XVII*, México, 1914.

⁵⁸ *El santo, el genio, el héroe*, Editorial Nova, Buenos Aires, p. 17.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹ Fulvio Attinà, *El sistema político global. Introducción a las relaciones internacionales*, Editorial Paidós, Barcelona, 2001, p. 253.

² Ezequiel Ander-Egg, *Reflexiones en torno al proceso de mundialización globalización*, Editorial Lumen-Humanitas, Argentina, 1998, p. 77.

³ *Ibid.*, p. 92.

⁴ Rafael Checa (coord.), *Valores humanos, cambio social, civilización del amor*, Centro de Estudios de los Valores Humanos, México, 1986, pp. 180-181.

⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁶ Juan Pablo II, homilía en la misa de la Asunción del 15 de agosto de 1991, “He aquí un Nuevo Pentecostés”, en *Habéis recibido un Espíritu de Hijos*, Servicio de Documentación núm. 25, ciudad del Vaticano, 1993, p. 36.



Desde la tradición del pensamiento cristiano, y haciendo eco del magisterio de Paulo VI y Juan Pablo II, el autor propone en este libro póstumo la reconstrucción de nuestra sociedad contemporánea bajo el paradigma del amor. Después de redefinir el amor y la amistad como supuestos conceptuales del texto, y luego de reivindicar el humanismo dimanado del cristianismo primitivo y la *praxis* de los valores evangélicos, el autor sienta las bases para que desde la realidad propia de lo mexicano haya una contribución en la edificación de ese proyecto planetario de hacer este mundo más humano, más moral, más vivible, en una palabra, mejor.

El texto recupera una serie de principios y valores filosóficos, morales y religiosos, tales como el amor, la caridad, la fraternidad, la justicia, la libertad, la verdad, la unidad, la bondad, la tolerancia, la dignidad, la persona, la solidaridad y la subsidiariedad, para ponerlos en juego en la situación estructural en la que se encuentra nuestra cultura, con el objeto de ofrecer una alternativa que haga frente a la realidad que esa cultura presenta: relativismo moral, oportunismo, egoísmo, individualismo, anonimato, masificación, indiferencia, falta de solidaridad, consumismo, despotismo, hedonismo, ignorancia, sensualismo, violencia y morbo.

Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006) realizó trabajos sobre filosofía teórica, historia filosófica y temas jurídicos, así como ensayos culturales. De su producción, el Fondo de Cultura Económica ha publicado *Filosofía del hombre* (1957), *Meditación sobre la pena de muerte* (1997) y *¿Qué es la poesía? Introducción filosófica a la poética* (2002).